

ANUL VI, 2000

altera 13

MULTICULTURALISM / INTERCULTURALISM

Joseph Raz

• MULTICULTURALISMUL:
O PERSPECTIVĂ LIBERALĂ

Levente Salat

• PUNCTE DE VEDERE
LA INTERPRETAREA
MULTICULTURALISMULUI
ÎN ROMÂNIA

Radu Neculau

• MULTICULTURALISM,
ANTICOMUNISM,
NATIONALISM

Adrian Marino

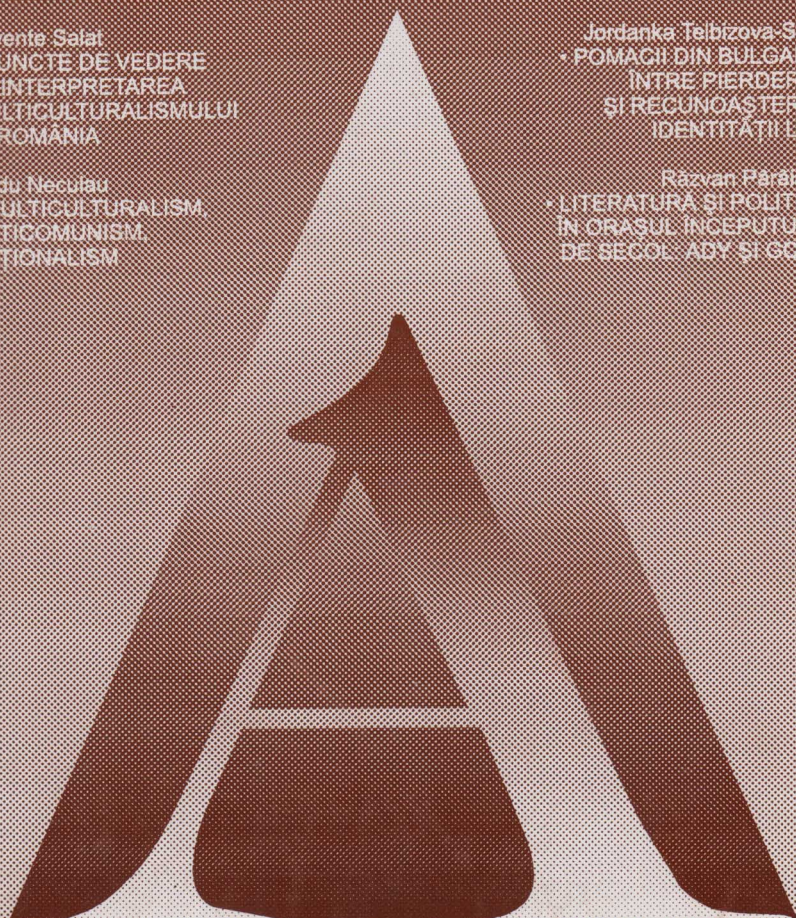
• MULTICULTURALITATEA,
LUMINI ȘI UMBRE

Jordanka Telbizova-Sack

• POMAGII DIN BULGARIA
ÎN TRE PIERDEREA
ȘI RECUNOAȘTEREA
IDENTITĂȚII LOR

Răzvan Părăianu

• LITERATURĂ ȘI POLITICĂ
ÎN ORAȘUL ÎNCEPUTULUI
DE SECOL: ADY ȘI GOGA



Editori:

Smaranda Enache
Elek Szokoly

Colegiul editorial:

Gabriel Andreescu	Christoph Pan
Nicolae Harsanyi	Alan Phillips
Jakub Karpinski	Paul Philippi
Pierre Kende	William Totok
Adrian Marino	Dorin Tudoran

Secretar general de redacție:

Marius Cosmeanu

Redactori:

Dan Culcer	István Haller
Mihály Spielmann-Sebestyén	Liviu Vânău

altera este o publicație periodică editată de Liga PRO EUROPA, asociație neguvernamentală non-profit care își propune să stimuleze dialogul social, promovînd valorile pluralismului, respectul pentru diversitate și integrarea europeană.

Abonamente

în România: 120.000 lei/4 numere; în străinătate: 50 USD/4 numere
(cheltuieli poștale incluse)

Cont Banca Agricolă S.A. Sucursala Mureș
4596860100 (Lei); 47968601.300 (USD)

Adresa redacției:

altera

Liga PRO EUROPA

4300 Tîrgu-Mureș, ROMÂNIA, Piața Trandafirilor nr. 5, C.P. 1-154

Tel/fax: 40-(0)65-214076, 40-(0)65-217584

E-mail: altera@proeuro.netsoft.ro

www.proeuro.netsoft.ro

Cuprins

Editorial	3
-----------	---

MULTICULTURALISM / INTERCULTURALISM

<i>Joseph Raz</i>	
Multiculturalismul: o perspectivă liberală	5
<i>Levente Salat</i>	
Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România	23
<i>Radu Neculau</i>	
Multiculturalism, anticomunism, naționalism	47

DIALOG

Transilvania 1848-49	75
----------------------	----

STUDIU DE CAZ

<i>Attila Z. Papp</i>	
În căutarea meciului pierdut	75

DOCUMENT

De la semnarea unui tratat internațional la respectarea lui	102
---	-----

CONVERGENȚE TRANSILVANE

Răzvan Pârâianu

Literatură și politică în orașul începutului de secol: Ady și Goga 125

FETELE EUROPEI

Jordanka Telbizova-Sack

Pomacii din Bulgaria între pierderea și recunoașterea identității lor 154

ALTERA PARS

Adrian Marino

Multiculturalitatea, lumini și umbre 166

ECUMENICA

Anti-Defamation League

Credință și libertate • Pentru o separație între biserică și stat 173

RECENZII

Marius Lazăr

Andrei Roth: Naționalism sau democratism? 180

Răzvan Pârâianu

Michael Pollack: Viena 1900. O identitate rănită 187

English Summary 193

Editorial

altera dedică, iată, un nou spațiu dezbaterii privind multiculturalismul, un argument în plus pentru a sublinia că, dincolo de inerentele conotații de modă și efemeritate, fenomenul în sine este o prezență redutabilă în societatea contemporană, iar analizarea sa se impune.

O dispută subiacentă, discretă, dar nu mai puțin pregnantă, încearcă să elucideze în ce măsură multiculturalismul și interculturalismul sînt sau tind să fie termenii unei dihotomii, o dihotomie pe care, cel mai frecvent o regăsim în clasificările „european” versus „american”. Este de domeniul evidenței că o asemenea dihotomie culturală există și că ea produce efecte, ceea ce nu diminuează importanța incursiunii analitice în ambele teritorii. Chiar dacă europenii preferă să se refere la interculturalitate — uneori folosind această variantă pentru a induce distincția valorică între autohtonitate și imigrație —, iar americanii utilizează termenul de multiculturalitate cu o acoperire mult mai largă decît pe vechiul continent, explorarea ambelor terminologii nu poate fi decît benefică, într-o lume tot mai interdependentă. În definitiv, Continentul are a da răspunsuri felului cum va integra, fără a modifica, minoritățile sale „noi”, iar România, pentru a ne referi la propriul nostru areal, are de căutat răspunsuri la integrarea minorităților sale, din care cele istorice relevă mai degrabă domeniul intercultural, iar cele noi, sau percepute ca atare, romii în primul rînd, ar constitui domeniul multiculturalului.

Opiniile sînt împărțite, aprofundarea conceptelor și îndeosebi analiza realităților domestice se află la un timid început. Ca atare, **altera** își deschide paginile acestui dialog subsecvent.

Eseul „clasic” al lui Joseph Raz, prestigios reprezentant al liberalismului filozofic, afirmă că în circumstanțele actuale ale societăților industriale sau postindustriale contemporane, atitudinile politice de încurajare a prosperității, culturale sau materiale, a unui grup cultural din societate, și respectarea identității acestora este justificată și justificabilă prin luarea în considerație a valorii libertății și demnității umane. Această concluzie este o chemare către guverne, spune Raz, să întreprindă acțiuni care să meargă dincolo de simpla conturare a unor politici menite să încurajeze toleranța și nediscriminarea. Liberalismul multicultural recunoaște importanța apartenenței neîngrădite a individului la un grup cultural și legitimitatea căutării confortului existențial și în comunitate.

Valoroasele studii originale ale lui Levente Salat și Radu Neculau, care dincolo de abordări teoretice inedite consacră o atenție specială interpretărilor românești ale fenomenului, nu fac decât să confirme observațiile de mai sus. Este meritul lui Salat și Neculau să fi adus în teatrul de luptă instrumente ale reflecției intelectuale și de a lansa provocarea analizării fenomenului în context românesc, dar cu explorarea benefică a literaturii de specialitate.

Într-o temperată *altera pars*, Adrian Marino, veteranul incontestabil al sincronismului românesc, interpretează cu certe beneficii logice, partitura avocatului diavolului, atrăgînd de fapt atenția că, în orice dezbatere onestă, există o necesară prudență, care pornește de la simpla constatare a faptului că realitatea depășește prin complexitate teoriile cele mai elaborate.

Rubrica *Document* găzduiește o incitantă paralelă între Raportul oficial al Guvernului României referitor la aplicarea Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale și Raportul paralel redactat de Gabriel Andreescu. Autorul, cu remarcabila și cunoscuta sa capacitate analitică, explorează în detaliu o realitate pe care o consideră perfectibilă. Paralela dintre discursul oficial și cel al militantului relevă falia profundă între indiferență și atitudinea morală. Dincolo de valoarea documentară, alăturarea celor două analize ale aceluiași fenomen, dezvăluie periculoasa remanență în sfera oficială a dublului discurs și trezește aprehensiuni cu privire la capacitatea de reformă profundă a instituțiilor, atîta vreme cît ele rămîn dominate de discursul oportunist.

De un interes deosebit sperăm să se bucure și scrierile a doi debutanți în paginile revistei noastre. Primul, un studiu incitant al lui Răzvan Pârâianu dedicat unui conflict istoric din spațiul nostru cultural dintre modernismul urbanist și tradiționalismul ruralist, de o actualitate care dă de gîndit și după aproape de un secol, studiu aplicat imaginii mediului urban în gîndirea și poezia a doi ardeleni, făcînd parte astăzi din Pantheonul culturii noastre central-europene: Ady și Goga.

Cel de al doilea, un studiu de caz al lui Attila Z.Papp, care prin intermediul unui pretext cu semnificații simbolice relevante (un meci internațional de hochei transformat în scandal politic), dezvăluie adînci, deși greu descifrabile adevăruri ale relațiilor complexe româno-maghiare.

În fine, *altera*, fidelă tradiției sale, prin rubrica *Dialog* consacră un spațiu corespunzător incursiunii în istoria Transilvaniei, 1848-1849 fiind o destinație promițătoare, dacă ambiționăm să înțelegem fracturile cărora și azi le facem față. Chiar dacă răspunsurile istoricilor chestionați nu depășesc deocamdată limitele unei prudențe științifice excesive, premiera redacțională a unui astfel de dialog, sperăm să aibă o evoluție promițătoare.

Multiculturalismul: o perspectivă liberală

JOSEPH RAZ

Multiculturalismul constituie o problemă a prezentului și a viitorului, o problemă politică și una de etică politică. Intenționez aici să analizez în acest sens implicațiile filosofiei politice liberale, în care personal cred, făcând referire la felul în care democrațiile contemporane ar trebui să abordeze această problemă.

Filosofia politică nu ne oferă teorii etern valabile pentru guvernarea tuturor societăților umane. Consider că filosofia politică este determinată de timp. Ea este valabilă — dacă poate fi — aici și acum. Concluziile sale pot fi aplicate pentru situații asemănătoare și în altă parte, dar este imposibil să stabilim limite precise aplicabilității sale. Această limitare are două cauze.

În primul rînd este imposibilă articularea integrală a tuturor considerațiilor morale existente, precum și stabilirea ordinii lor de importanță în cazul unui conflict. Cunoașterea morală este de natură practică într-un fel aparte: se întrupează în practicile noastre și se dobîndește prin obișnuință. Deseori știm cum să acționăm într-o situație, chiar dacă înainte de ivirea ei nu am știut cum să o facem. Tot ce știm poate fi articulat, poate fi exprimat în cuvinte. Dar nu putem exprima totul în formule abstracte generale. Situația se poate compara cu cea a unei persoane care pornește într-o călătorie cu o destinație îndepărtată. Rugată să descrie drumul, se dovedește incapabilă de acest lucru. Totuși, în orice moment al călătoriei va ști cum să meargă mai departe. Nu putem să exprimăm abstract toate cunoștințele noastre. Cunoașterea morală nu se supune unei asemenea formulări, și aceasta înseamnă că teoriile morale trebuiesc privite ca aproximări. Cei care le aplică în mod inflexibil sînt fanatici care se îndreaptă spre dezastru.

Cea de-a doua cauză a faptului că moralitatea politică se leagă de spațiu și timp, o constituie caracterul limitat al abilității noastre de a prevedea direcția dezvoltării societății. Problema nu derivă numai din complexitatea situațiilor sociale viitoare, o complexitate care sfidează capacitatea de a ne aplica principiile în asemenea condiții. Problema este mai amplă. Schimbările prin care trec situațiile sociale pot fi de asemenea natură, încît conceptele folosite de noi devin inaplicabile.

Mi-am început reflecțiile cu aceste remarci din două motive. Mai întâi, credința mea în contextualitatea teoriei politice presupune pluralismul valorilor, care este esența problemei multiculturalismului. În al doilea rând, contextualitatea pune în lumină legăturile complicate ale liberalismului contemporan cu moștenirea sa clasică. Această relație nu este una de identitate. Liberalismul secolelor al 17-lea și al 18-lea a fost valabil în mare măsură pentru timpul și locul respectiv. Cei care aderă astăzi la liberalism nu trebuie să o facă adoptând teoriile lui Locke sau Kant, ci căutând teorii contemporane, valabile pentru condițiile noastre, dar inspirate de textele clasice. Acest considerent este necesar într-o reflecție asupra importanței comunității pentru realizarea bunăstării individuale.

Migrația forței de muncă, cunoscută de la începuturile capitalismului și accelerată la proporții nemaivăzute de către efectul combinat al mass mediei contemporane, al comunicării rapide și al transportului ușor, a condus la un nivel fără precedent de dezintegrare a comunității și de înstrăinare a individului. Burghezia secolului al 19-lea a reacționat la migrația dinspre sate către orașe prin dezvoltarea unei culturi urbane bogate, o cultură a anonimatului și a imparțialității birocratice. Toți sîntem copiii acestei culturi, o cultură în care oamenii resping caritatea, și insistă asupra dreptului la servicii sociale și la venituri donate de străini și administrate de funcționari invizibili. În cultura noastră ne simțim mai bine pe o plajă, într-un parc, într-un restaurant sau într-o sală de concerte plină de necunoscuți, pe care îi studiem așa cum și ei ne studiază pe noi, mai curînd decît în spațiile goale. Ne simțim în largul nostru într-un bloc de apartamente cu lifturi, cu locatari care nu se văd niciodată, și ne sufocăm într-o comunitate restrînsă, unde toți se cunosc, și unde orice abatere de la rutina noastră zilnică, orice vizitator este remarcat de vecini.

Cultura anonimatului urban are multe avantaje. Dar un astfel de anonim nu poate face față multiculturalismului apărut în mai multe țări ca un efect secundar al mișcării de decolonizare, multiculturalism care cîștigă teren pe zi ce trece. Cultura anonimatului putea să asimileze imigranții individuali, care se refugiau din societăți opresive sau aflate în proces de dezintegrare. Sîntem chiar tentați să spunem că aceasta a fost inventată pentru ei. Dar o astfel de cultură nu poate face față condițiilor prezentului. Un astfel de eșec amenință cu apariția unor subculturi nedorite, cu înstrăinarea de societate și de instituțiile sale, și apariția unei clase nevoiașе în continuă creștere.

Liberalismul răspunde fenomenului diversității în trei feluri. Mai întâi a existat atitudinea pe care o voi numi toleranță¹. Această atitudine constă în libertatea acordată minorităților de a exista fără a fi incriminați, atîta timp cît nu aduc prejudicii culturii majoritare. Această atitudine aducea cu sine restricționarea considerabilă a folosirii spațiilor publice și a mass mediei de către minoritate. În același timp ea însemna și finanțarea activităților minorității din resursele proprii ale comunității — pe lîngă contribuția acesteia, prin impozitare, la menținerea culturii generale.

Există două tipuri de argumente în sprijinul toleranței. În primul rând sînt argumentele principale de reglementare a constrîngerii: principiul daunei, de exemplu, stipulează că oamenii nu pot fi constrînși decît cu scopul de a fi împiedicați să dăuneze altora sau acela de a fi pedepsiți pentru daunele cauzate. Al doilea tip de argumente apelează la considerația ce trebuie acordată liniștii publice, armoniei sociale și legitimării sistemului de guvernare, toate putînd fi amenințate de eventualele resentimente ale unei minorități împiedicate să-și continue viața religioasă sau culturală.

Toleranța a fost în cele din urmă suplimentată sau chiar înlocuită de o a doua strategie liberală privind minoritățile — o politică bazată pe afirmarea dreptului individual de protecție împotriva discriminării naționale, etnice, rasiale, religioase sau de altă natură. Drepturile la nediscriminare sînt extensiuni firești ale concepției liberale clasice referitoare la drepturile constituționale civile și politice. Ele se înscriu în același timp în curentul liberal devenit popular în scrierile lui John Rawls, în concepția căruia principiile folosite la justificarea unor acțiuni politice nu ar trebui să pornească de la o concepție anume despre un mod de viață just.

Drepturile de nediscriminare se extind mult dincolo de toleranță. Ele au consecințe care afectează modul de viață al majorității. Cea mai evidentă consecință este imposibilitatea de a exclude membrii unor comunități din școli, locuri de muncă, cartiere de locuit și așa mai departe. De obicei drepturile de nediscriminare sînt interpretate astfel încît fiecare comunitate să aibă posibilitatea controlului asupra anumitor instituții. Dar, într-un regim de nediscriminare scrupulos serviciile publice, sistemul educațional precum și sfera economică și politică a unei țări nu pot fi proprietăți ale majorității, ci sînt bun comun al tuturor cetățenilor ca indivizi.

A treia metodă de abordare liberală a problemei minorităților este afirmarea multiculturalismului. Ea se consideră a fi potrivită pentru societățile în care există mai multe comunități culturale stabile care doresc, și sînt în măsură, să se perpetueze. Nu se poate aplica țărilor care primesc imigranți provenind din culturi diferite, țări în care aceste culturi sînt însă reprezentate de puțini membri, sau chiar numeroase fiind nu doresc să-și păstreze identitatea separată. Poate chiar emigrarea lor este o expresie a respingerii culturii din care vin. În fine, multiculturalismul nu poate fi aplicat cu referire la grupuri culturale care și-au pierdut capacitatea de perpetuare. Acest fenomen apare în cazul în care degradarea culturii proprii sau atracția culturilor înconjurătoare determină marea majoritate a tinerilor să dorească să se integreze în cultura majoritară.

În continuare voi folosi termenul de „multiculturalism” pentru a mă referi la o societate în care sînt date condițiile menționate în paragraful precedent, și la o politică afirmativă în fața unei asemenea situații. Este important să distingem două tipuri de societăți multiculturale. În prima, comunitățile componente trăiesc în regiuni geografice diferite (de exemplu inuiții din Canada sau scoțienii din Marea Britanie). În cealaltă

nu putem vorbi de o separare geografică. În mare măsură comunitățile diferite folosesc locurile publice și serviciile în comun, fiind împreună la locurile de muncă și în spațiile de agrement. Această situație este caracteristică pentru societățile în care multiculturalitatea este relativ recentă și se datorează fenomenului migrațional tot mai crescând al epocii moderne. Acest eseu se concentrează asupra celei de a doua situații, cea a unui multiculturalism lipsit de separare geografică.

Politica multiculturalismului diferă de cea care se sprijină exclusiv pe drepturile de nediscriminare prin faptul că respinge prejudecățile individualiste a acestora din urmă. În timp ce impune drepturi de nediscriminare, multiculturalismul accentuează importanța în acțiunea politică a două judecăți evaluative. Pe de o parte, credința că libertatea și prosperitate individuală depind de apartenența neîngrădită la un grup cultural respectat și înfloritor. Pe de altă parte, credința în pluralismul valorilor și, în special, în validitatea diverselor valori întrupate în practicile diferitelor societăți.

Date fiind aceste convingeri, multiculturalismul necesită o societate politică care să recunoască statutul egal al tuturor comunităților culturale stabile și viabile. Aceasta necesită modificarea concepției despre sine a societăților politice multiculturale. Nu se pune problema unei minorități sau a unei majorități care să tolereze minoritatea. O societate politică, un stat — dacă acesta este multicultural — se compune din diverse comunități și nu aparține nici uneia dintre ele în exclusivitate. Deși mărimea relativă a diferitelor comunități afectează soluționarea conflictelor referitoare la repartiția resurselor și a spațiilor publice, nici una din culturile componente nu trebuie să i se permită să privească statul ca pe o proprietate a sa sau să creadă că celelalte culturi acceptă un statut inferior.

În cele ce urmează țelul meu este să dezvolt și să argumentez această descriere succintă a multiculturalismului. Perspectiva va fi cea liberală. Nu toți cei din tabăra liberală — dacă pot să o numesc așa — vor fi de acord cu aceste idei. Neîncrederea liberalismului față de multiculturalism își are originea în trei surse principale: mai întâi, concepția că liberalismul este un bastion al libertății individuale și, în același timp, teama că multiculturalismul ar sprijini efortul comunităților de a reține membri disidenți împotriva voinței lor. Există apoi ideea superiorității culturii democratice europene seculare și o reținere față de existența egalității în drepturi în culturile religioase opresive sau a celor care au valori considerate a fi limitate sau mai rudimentare. De ce ar sprijini liberalii culturi care resping valorile liberale? Există, mai apoi, și temerea că fără o cultură comună, care să o cimenteze, societatea s-ar destrăma. Înainte de toate voi expune viziunea liberală despre multiculturalism, apoi mă voi referi la cele trei obiecții menționate mai sus.

Pe scurt, se poate argumenta că respingerea multiculturalismului în societățile occidentale de astăzi, departe de a ajuta la păstrarea purității ideilor liberale, poate duce la degenerarea lor în ceea ce am putea numi „liberalism de supermarket”. Înainte însă de a intra în detalii aş dori să clarific spiritul argumentației mele.

Acest spirit nu se vrea a fi unul al speranței utopice. El nu este nici acela al unei viziuni de viitor glorios, ca o cheie aflată în mâinile liberalismului, și care este menit să ducă la împlinirea celor mai nobile idealuri umane. Nu. Scriu în spiritul unui pesimism alimentat de percepția imposibilității evitării conflictului și recunoscînd că soluțiile vor fi departe de a fi ideale, oricine ar ieși învingător.

Pledoarie pentru multiculturalism

Liberalismul reprezintă o moralitate politică care derivă din concepția bunăstării oamenilor, o concepție care accentuează valoarea libertății de a găsi bunăstarea individuală. Liberalismul susține valoarea controlului asupra propriei noastre vieți, a libertății de a trăi conform deciziilor noastre succesive. Gîndirea liberală a încercat să găsească modalitățile — juridice sau sociale — de a elimina restricțiile care îngădesc deciziile individuale, și să înlăture obstacolele create de lipsa de educație, de sărăcie sau de acces la diferite surse.

Deși nu se mai face această distincție, pe vremuri exista o diferențiere între libertate și permisivitate. Libertatea, spuneau Spinoza, Kant și alții, înseamnă acțiune după legi raționale. Permisivitatea în schimb presupune alegerea arbitrară, independentă de rațiune. Sloganul că libertatea nu înseamnă permisivitate a fost folosit în repetate rînduri pentru a impune restricții neîntemeiate. Cred totuși, că înțeleasă corect această teorie este valabilă. Chiar mai mult de atît, odată enunțată, și implicațiile ei înțelese corect, justificarea multiculturalismului devine evidentă.

Presupunerea că libertatea înseamnă acțiune rațională este consecința faptului că libertatea înseamnă accesibilitatea unor opțiuni, și că opțiunile — exceptînd cele foarte elementare — au o structură, o logică interioară pe care trebuie s-o acceptăm dacă vrem să ne exercităm libertatea. O simplă exemplificare: nu poți juca șah făcînd ce vrei, de exemplu mutînd turnul pe diagonală. Poți juca șah numai respectînd regulile jocului. Această restricție poate apărea ca o limitare a libertății pentru un copil. Dar de fapt, libertatea neîngrădită este doar iluzia tentantă a permisivității. Pentru că, acceptarea regulilor șahului sau a altor opțiuni este a condiție necesară a libertății, o parte obligatorie a realizării ei.

Desigur, jocurile nu sînt ca practicarea medicinei, a dreptului sau a profesiei de învățător de exemplu, nici ca rolurile de părinte, soț, prieten sau altele. Compareate cu opțiunile care alcătuiesc viața noastră, ele sînt simple și tind să aibă reguli explicite. Opțiunile care compun viața noastră sînt însă complexe și multidimensionale, se bazează pe convenții nescrise complexe, și oferă posibilitatea variațiilor și improvizăției. Nici medicii nu folosesc mereu aceleași metode de tratament. Există însă anumite lucruri pe care fiecare medic, într-un fel sau altul, trebuie să le facă, și altele pe care nici unul nu are voie să le facă. Și așa mai departe.

Liberatea depinde de opțiuni, care depinde și de regulile din care se constituie aceste opțiuni. Pasul următor al acestei argumentări este că opțiunile presupun o

cultură. Ele presupun existența unor înțelesuri și a unor practici comune. De ce? — ar putea să întrebe un copil —, de ce să joc șah așa cum se obișnuiește în cultura noastră, în loc să inventez un joc al meu? Într-adevăr, va spune un părinte înțelept, nu ai decît să inventezi un joc al tău. Dar acest lucru este posibil numai pentru că inventarea de jocuri noi este o activitate recunoscută de cultura noastră ca avînd o formă și un înțeles anume. Nu poți însă inventa totul în viață. De ce nu? — insistă copilul, ca orice copil. Răspunsul este că nu putem fi copii tot timpul. Este imposibil să ne trăim viața pe baza unor reguli articulate și simple. Densitatea activităților noastre, multiplicitatea dimensiunilor fac imposibilă luarea în considerare și cumpănirea fiecăreia dintre aceste reguli. Sînt multe lucruri pe care le facem, s-ar zice, în mod automat. Dar, ca să se integreze într-un tipar, acest automatism trebuie ghidat, direcționat și canalizat într-un întreg coerent și care să aibă sens. Iată deci argumentul.

Opțiunile de bază care dau sens vieții noastre — profesiile pe care le putem practica, legăturile și prietenii pe care le putem avea, loialitatea și devotamentul pe care le atragem și le dezvoltăm, interesele culturale, sportive și de altă natură pe care le cultivăm — sînt tot atîtea rețele de acțiuni și interacțiuni complexe. Ele sînt accesibile doar celor care le stăpînesc, dar complexitatea lor și densitatea detaliilor se opun cunoașterii explicite sau articulării comprehensive. Ele sînt accesibile doar celor care au, sau sînt capabili să-și însușească, o cunoaștere practică, adică o cunoaștere întrupată în practici sociale și transmisă prin obișnuințe.

Pînă acum m-am referit la practicile sociale care constituie opțiuni ca și cînd ele ar exista separat. Realitatea este însă cu totul alta. Practicile sociale se întrepătrund. De exemplu, practicile legate de rolul de părinte se intersectează cu cele ale altor relații sociale. Nu numai că mulți oameni trec în mod natural de la un rol la altul, dar chiar și acolo unde nu se cer asemenea tranziții, diferitele roluri de familie se definesc, măcar în parte, prin analogie și contrast. La fel se întîmplă și în cazul ocupațiilor. Felul în care le grupăm în meserii, ocupații administrative, industriale, comerciale, educative și altele, are de a face cu practici comune și suprapuse. Aceste seturi de practici, care se întrepătrund constituind evantaiul de opțiuni al fiecărei vieți, și accesibil fiecărui individ socializat, sînt cele care constituie de fapt culturile. Nu e de mirare deci, că apartenența la un grup cultural este de o importanță vitală pentru fiecare individ.

Opțiunile care oferă sens vieții devin accesibile doar prin socializarea într-o cultură. În mare măsură, apartenența culturală a unui individ determină orizontul oportunităților acestuia sau direcțiile sale de dezvoltare, sau (dacă este mai în vîrstă) ceea ce ar fi putut deveni. Nu este surprinzător deci, că este în interesul fiecărei persoane să se integreze în totalitate într-un grup cultural. Este la fel de clară importanța prosperității culturale și materiale a grupului pentru toți membrii acestuia. Prosperitatea grupului contribuie de fapt la bogăția și varietatea oportunităților lor. Acesta este primul dintre cele trei efecte ale apartenenței la un grup cultural asupra posibilităților individuale.

Cel de-al doilea se referă la faptul că o cultură comună facilitează relațiile sociale și constituie condiția unor relații personale comprehensive și bogate.² O relație anume este deosebit de sensibilă din acest punct de vedere. Atracția erotică, nevoile materiale sau a unor emoții primare sînt în stare să ajute la depășirea celor mai mari diferențe culturale. Dar în relația dintre copii și părinți, existența unei culturi comune este condiția esențială pentru legătura strînsă pe care o așteptăm și o dorim. Politicile care forțează detașarea copiilor de cultura părinților lor, subminează nu numai stabilitatea societății prin împiedicarea unor relații intime de lungă durată, dar periclitizează și una dintre cele mai adînci aspirații ale părinților, aceea de a-și înțelege copiii, de a fi o parte a lumii lor, și a rămîne alături de ei.

În fine, fiind membrul unei comunități culturale prospere, ea afectează și bunăstarea individuală, deoarece, pentru majoritatea oamenilor, apartenența la un grup reprezintă un factor determinant al percepției de sine, contribuind la ceea ce am putea numi simț identitar. Acest lucru nu trebuie să ne surprindă, dat fiind că apartenența culturală determină orizontul oportunităților fiecărui individ. Sînt ceea ce sînt, dar în egală măsură sînt și ceea ce pot deveni, sau ceea ce aș fi putut deveni. Ca să înțelegem o persoană trebuie să știm cum a devenit ceea ce este, respectiv ce ar fi putut ea deveni, și de ce este tocmai ceea ce este și nu altceva. Astfel, cultura înseamnă identitate. Denigrarea culturii mele, ridiculizarea ei, negarea valorilor sale, și așa mai departe, mă jignește și îmi rănește demnitatea.

Aceasta ar fi deci pledoaria pentru multiculturalism. Este o pledoarie care admite că grupurile sociale nu se supun unei analize reductive în ceea ce privește acțiunile și stările de spirit individuale. Grupurile, culturale sau de altă natură, își au propria viață. Dar nevoia morală de respect și prosperitate izvorește integral din importanța lor pentru prosperitatea individului uman. Această pledoarie este una liberală, fiindcă pune accentul pe cultură, ca pe un factor care dă formă și sens libertății individuale. Deoarece libertatea și bunăstarea individuală depind de apartenența neîngrădită la un grup cultural respectat și prosper, nu este de mirare că multiculturalismul apare ca un element central în orice program politic liberal decent în societățile formate dintr-un număr de grupuri culturale viabile.

Dialectica pluralismului

Una dintre dificultățile acceptării politice a multiculturalismului apare din ostilitatea dintre membrii diferitelor grupuri culturale, mai ales în cadrul aceleiași țări. Ostilitatea aceasta este chiar universală. Chiar și cînd relațiile dintre două comunități sînt cît se poate de amicale, ele sînt însoțite de dezaprobarea celeilalte culturi pentru decadența sau vulgaritatea sa, pentru lipsa simțului umorului, pentru felul în care tratează femeile sau altele. Ar fi liniștitor să ne gîndim că un astfel de dezacord este uneori justificat, alteori se datorează ignoranței și bigotismului care

se pot înlătura. Cred, totuși, că un astfel de optimism nu are baze reale, și că conflictul este endemic la multiculturalism.

Endemic este de fapt pluralismului valoric în toate formele sale. Pluralismul valoric reprezintă concepția conform căreia multe activități diferite și forme de viață incompatibile sînt valoroase. Două valori sînt incompatibile dacă ele nu pot fi realizate sau urmate în întregime pe durata unei vieți. Nu poți fi alergător de viteză și de cursă lungă în același timp, pentru că fiecare necesită dezvoltarea unor abilități fizice diferite și tind să se potrivească cu tipuri psihologice diferite. Filosofii nu sînt buni generali, iar generalii nu sînt buni filosofi. Nu poți duce o viață activă și contemplativă în același timp.

Exclusivitatea reciprocă a activităților valoroase este un loc comun. Momentul în care individul refuză credința în reductibilitatea tuturor valorilor la o valoare care să fie un denominator comun al tuturor modurilor valoroase de viață, capătă o semnificație filosofică. În epoca și în zilele noastre, această reducere este posibilă în direcția valorii pe care o dă sentimentul fericirii sau al satisfacerii dorințelor. Pluralismul valorilor este doctrina care neagă posibilitatea unei asemenea reduceri. Aceasta consideră pluralitatea activităților și a modurilor de viață ca fiind fundamentale și de neeliminat. Acest lucru schimbă radical interpretarea noastră dată pluralismului. De exemplu, într-o viziune reductivă, monistică, atunci cînd cineva schimbă plăcerile (și grijile) vieții de familie cu cariera de marinar, el speră să aibă același lucru ca cel la care renunță, fie el fericire, plăcere sau altceva. Atîta timp cît planurile sînt corecte și duse la capăt cu succes, nu se suferă nici o pierdere. Individul renunță la plăcerea mai mică, pe care ar oferi-o viața de familie, în schimbul plăcerii mai mari pe care o dă viața pe mare. Dacă pluralismul valorilor este corect, această concepție este însă cu totul greșită. Ceea ce se pierde este de altă natură decît ceea ce se cîștigă. Chiar și în cazul succesului survine o pierdere, iar destul de des, aprecierea că s-a cîștigat mai mult decît s-a pierdut, nu are nici un sens. Aflat în situația de a alege dintre opțiuni la fel de valoroase, și alegînd cu succes una dintre acestea, individul alege pur și simplu un mod de viață în locul altuia, amîndouă fiind bune și imposibil de comparat.

Teoretic această pluralitate a modurilor de viață valoroase nu ar trebui să se manifeste în aceeași societate. Putem să considerăm cultura grecilor antici ca fiind una valoroasă, fără ca oportunitățile ei să fie opțiuni valabile pentru noi. Dar, în mod tipic pentru zilele și epoca noastră, pluralismul există în fiecare societate, în fiecare cultură chiar. Acest fapt generează conflictul între activitățile și modurile de viață incompatibile. Atunci cînd alternativele valoroase sînt îndepărtate și inaccesibile, ele nu amenință angajamentele noastre sau încrederea în valorile manifestate în propria noastră viață. Dar atunci cînd sînt accesibile și urmate de alții chiar din vecinătatea noastră, ele tind să fie percepute ca amenințări. Am ales A în loc de B, dar am avut oare dreptate? Abilitățile și trăsăturile de caracter prielnice modului meu de viață sînt un handicap pentru cei ce optează pentru alte

alternative. Eu prețuiesc contemplația și examinarea răbdătoare: acestea sînt calitățile de care am nevoie în drumul ales. Viața altora, prin contrast, cere impetuoșitate, răspunsuri rapide și acțiune decisivă, și ei disprețuiesc de aceea tipul de om contemplativ considerîndu-l indecis. Mai mult, ei chiar trebuie să-l disprețuiească. Ca să aibă succes pe drumul ales de ei, trebuie să fie devotați și să creadă că virtuțile cerute de modul lor de a fi trebuie cultivate. Ca urmare nu pot considera virtuțile altor moduri de viață valabile pentru ei. Din același motiv e normal să prețuiească în alții aceleași valori pe care ei înșiși le-au ales ca fiind valoroase. De aici rezultă o varietate de atitudini de respingere a virtuților aparținînd unor moduri de viață concurente.

Conflictul este endemic. Pluraliștii, desigur, sînt în stare să se rupă de angajamentele personale și să aprecieze prin abstracție valoarea altor moduri de viață. Dar această recunoaștere coexistă cu sentimentele de negare și respingere pe care nu le poate înlocui.

Tensiunea este un fenomen concomitent și inevitabil al pluralismului valorilor. Și această tensiune este una fără stabilitate, fără perspectiva unei reconcilierii între cele două atitudini, cea a recunoașterii validității valorilor concurente și cea ostilă acestora. Individul se mișcă între aceste două atitudini tot timpul.

Efectul transformator

Tensiunea inevitabilă dintre acceptarea și rivalizarea cu modurile de viață concurente, care amenință tot timpul să le destabilizeze, este comună tuturor formelor de pluralism al valorilor, peste tot unde coexistă opțiuni incompatibile în aceeași societate. Această tensiune există atît în societățile omogene, cît și în cele multiculturale. Se admite ideea că cele din urmă generează o conștiință mai mare a tensiunii, deoarece o polarizează conform unor diviziuni culturale-etnice. Dar chestiunea este la fel de acută, de exemplu, și în societățile cu o diviziune puternică pe clase. Următoarea formă de dialectică a pluralismului asupra căreia îmi voi concentra atenția este specifică pentru multiculturalism.

Multiculturalismul ia naștere datorită rupturii dintr-o societate relativ omogenă. Ruptura poate să fie rezultatul unei cuceriri de teritoriu și al subjugării populației sale indigene sau al unor migrații pe scară largă, cum ar fi migrația africanilor în Marea Britanie sau a turcilor în Olanda. Cîteodată ea apare și ca efect al unirii politice a popoarelor din țări vecine, diferite însă din punct de vedere cultural. În toate dintre aceste cazuri culturile constituente sînt expuse la o presiune mare de a se schimba, ca urmare a interacțiunii lor cu celelalte grupuri. Este normal ca ele să se opună acestei presiuni. Nevoia rezistenței este simțită mai ales de comunitățile mici, aflate în situația de a coexista cu grupuri mult mai mari care domină arena publică.

Concepția pe care o expun s-ar putea să placă unor orientări conservatoare. În cele din urmă, ideea principală a multiculturalismului este să încurajeze

comunitățile în susținerea culturii lor specifice. Și chiar dacă este așa, chiar dacă esența multiculturalismului este de a asigura egalitatea de oportunități și resurse pentru diferitele comunități, multiculturalismul, ca să-și mențină și să-și dezvolte culturile în felul lor propriu, în viziunea mea, nu se opune schimbării ca atare, și nici chiar schimbării datorate coexistenței cu alte grupuri culturale. Din contră, multiculturalismul chiar insistă ca membrii diferitelor grupuri culturale să aprecieze și să respecte celelalte culturi din societatea lor. Acest aspect în sine are deja consecințe inevitabile pentru culturile constituente, în special pentru culturile care s-au dezvoltat pînă acum în izolare relativă.

Mai mult, multiculturalismul cere tuturor comunităților constituente să se tolereze reciproc. Unele dintre aceste comunități au culturi care sînt în sine intolerante. Aceste culturi vor trebui să facă față unei presiuni foarte mari într-o societate multiculturală.

În fine, multiculturalismul insistă asupra dreptului de ieșire, dreptul indivizilor de a-și părăsi grupul cultural. Multe culturi fac tot posibilul ca să-și păstreze membrii în interiorul lor. Și în această privință, ele vor fi supuse unei presiuni de a se schimba într-o societate liberală multiculturală.³

Această tensiune între politica protejării pluralității culturilor și cea a încurajării schimbării în interiorul lor s-ar putea ca pe unii să-i surprindă. Dar nu ar trebui să fie surprinși. Multiculturalismul liberal nu se alimentează dintr-o nostalgie conservativă pentru culturi exotice pure. Nu este o politică care să conserve sau să fosilizeze culturile în starea lor originală. Nu este nici o politică care să susțină diversitatea doar de dragul diversității. Această politică recunoaște deschis că schimbarea este inevitabilă în ziua de azi. Recunoaște de asemenea că societățile fosilizate nu-și pot sprijini membrii într-un mod eficient în societățile contemporane, unde schimbările sociale și economice sînt foarte rapide. Multiculturalismul liberal izvorește din preocuparea pentru bunăstarea membrilor unei societăți. Această bunăstare presupune respect pentru grupul cultural al fiecăruia, pentru prosperitatea lui. Dar nici unul din aceste considerente nu se opune schimbării.

Rezistența la schimbare este cu atît mai mare cu cît rezultă din ostilitatea culturii dominante. Rezistența se manifestă și atunci cînd există temerea că o cultură ar putea dispărea, diluată și asimilată de celelalte. Într-o țară în care multiculturalismul este practicat de guvern și acceptat de populație, prima temere nu ar mai trebui să existe. Cea de-a doua este mai greu de rezolvat. Multiculturalismul liberal nu se opune principial asimilării unui grup cultural de către celălalt. În unele țări, anumite culturi componente pot să-și piardă vitalitatea și pot fi absorbite treptat. Afița timp însă, cît procesul nu este forțat și nu se naște din lipsa de respect față de oameni sau comunitățile lor, și este destul de gradat, nu e nimic rău în el. Moartea unor culturi este la fel de normală ca nașterea unor culturi noi. Dar procesul este mult mai lent și mai rar decît susțin cei care trîmbează pericolul dispariției culturii lor. Ceea ce urmăresc ei este rezistența față de schimbare — o mascaradă naivă sau de altă natură, a luptei pentru supraviețuire.

În cele de mai sus, am încercat să arăt din nou caracterul ne-utopic al multiculturalismului liberal al cărui adept sînt. Această concepție renunță la orice ideal care ne-ar obliga să oprim cursul timpului, al schimbării, într-un moment al perfecțiunii. De fapt refuză bagajul noțiunilor de perfecțiune. Mai mult de atît, este ne-utopic în sensul că vede conflictul dintre culturi ca fiind endemic.

De ce să respectăm culturile?

Discuția de mai sus a adus la suprafață elementul fundamental cel mai dialectic din multiculturalismul liberal. Cu toate că respectă o varietate de culturi, multiculturalismul refuză să le aprecieze la nivelul așteptărilor lor proprii avînd motivele sale pentru care respectă culturile, motive expuse în prima parte a acestui eseu. S-ar putea ca aceste motive să difere de cele pe care culturile le propun. De exemplu, culturile religioase se vor justifica în termeni teologici. Pentru multiculturalismul liberal justificarea aceluiași culturi este umanistică, nu teologică. Multiculturalismul liberal impune chiar respectarea culturilor care nu sînt în sine liberale — foarte puține dintre culturi sînt de acest gen. Dar în același timp impune și protecția libertății individuale în aceste culturi. Faptul în sine este cel care generează conflictul cu aceste culturi, și pe care guvernele ar trebui să le respecte. Conflictul este inevitabil, deoarece multiculturalismul liberal recunoaște și respectă culturile numai în măsura în care ele servesc valori adevărate. Fiindcă respectul față de culturi este condiționat și acordat dintr-o poziție exterioară, multiculturalismul se găsește într-o alianță dificilă cu susținătorii acestor culturi, uneori sprijinindu-i, alteori întorcîndu-se împotriva lor pentru a impune idealuri de toleranță și respect reciproc, sau chiar pentru a apăra membrii acestor culturi de opresiuni interne.

Obiecții împotriva multiculturalismului

E timpul să ne referim la obiecțiile ridicate împotriva multiculturalismului. Cea care mi se pare cea mai grea de acceptat spune astfel: „Unele culturi sînt inferioare. Încurajînd înflorirea lor acționăm împotriva intereselor membrilor săi. Ar fi în interesul lor să stopăm dezvoltarea acestor culturi și să încurajăm asimilarea rapidă a membrilor săi în cultura noastră superioară.” Cred că, destul de des, judecățile despre inferioritatea altor culturi se bazează pe bigotism și ignoranță, și că, de fapt, multe culturi nu se pot compara în asemenea termeni. Fiecare dintre ele este valoroasă. Fiecare se poate perfecționa în spiritul ei și din surse proprii. Dar nici una nu poate fi considerată superioară. Oricum, această opinie se poate justifica doar prin lungi analize a fundamentelor eticii, pe care însă nu le voi face acum. În schimb, mă voi referi la trei puncte subsidiare.

Mai întîi, unii oameni se tem, conștient sau inconștient, că dacă cultura noastră nu este superioară celorlaltor culturi, nu merită să o iubim așa cum o iubim. Ei au sentimentul că dacă această cultură nu este cea mai bună, este irațional să ne

angajăm în susținerea și cultivarea ei. Mai mult de atât, dacă ea nu este cea mai bună, atunci faptul că noi nu cunoaștem celelalte culturi este de neiertat. Dacă toate sînt le fel de bune, și nici una nu este superioară, ar trebui să le cunoaștem la fel de bine pe fiecare și ar trebui să fim interesați de fiecare.

Nu stă în intenția mea să-i descurajez pe cei care ar fi interesați de alte culturi, și este chiar dezirabil să cunoaștem culturile țării noastre — chiar dacă nu se bucură de același statut ca a noastră. Acest lucru este o îndatorire cetățenească și nu are de-a face cu meritele vreunei culturi. Lăsînd la o parte aceste considerații, trebuie spus că devotamentul și dragostea pentru cultura noastră nu depind de crezul că ar fi mai bună decît alta. Acest lucru este rațional și valid, indiferent dacă cultura noastră este mai bună sau nu, atîta timp cît ne iubim cultura pentru ceea ce reprezintă bun în sine.

Să comparăm dragostea pentru cultura noastră cu dragostea pentru copiii noștri. Sîntem pe deplin îndreptățiți să rîdem de părinții care cred că devotamentul lor față de copii le cere să-i considere mici genii, mult mai buni decît toți ceilalți copii. Ne iubim copii pentru că sînt ai noștri.⁴ La fel se întîmplă cu toate celelalte atașamente personale. Oamenii pe care îi iubim nu trebuie să fie mai buni decît ceilalți pentru ca sentimentul nostru să fie justificat. Atîta timp cît îi iubim sincer și admirăm în ei virtuțile și nu viciile, dragostea și prietenia noastră este sănătoasă.

Tot așa, nu trebuie să ne simțim obligați să cunoaștem toate culturile valoroase. Unii oameni doresc acest lucru, și merită admirație. Dar nu se poate ca toți să fim astfel. Nu are nici un rost să cunoaștem sau să dobîndim tot ce este valoros. Acesta este un alt aspect al pluralismului valorilor. Sînt multe lucruri valoroase în lume, dar nu avem de ce și cum să le cunoaștem pe toate.

În al doilea rînd, nu doresc să neg faptul că unele culturi sau unele aspecte ale culturilor sînt inacceptabile și nu ar trebui să profite de atitudinea pozitivă a multiculturalismului. Unele culturi, de exemplu, asupresc grupuri ale membrilor lor sau persoane din afara culturii lor. Culturile sclavagiste, de discriminare rasială sau homofobice sînt exemple concludente. Ele pot fi susținute numai în măsura în care este posibil să li se neutralizeze aspectele negative, sau acestea pot fi compensate (de exemplu oferind posibilitate de ieșire din comunitate pentru membrii discriminați ai grupului).

Testul oprîmării trebuie folosit cu chibzuială. Trebuie să facem o distincție între oprîmare și eșecul ocazional în socializare, care poate să facă ca un grup sau un individ să se înstrăineze de cultura sa și să nu se realizeze în cadrul ei. Eșecurile ocazionale în socializare sînt endemice fiecărei culturi. Oprîmarea este diferită în sensul că este rezultatul unei caracteristici structurale a culturii, care împiedică în mod sistematic expresia unui aspect important al naturii umane. Nu toți oamenii vor fi afectați, mulți nu vor aparține grupului oprîmat, dacă este vorba de oprîmare rasială, religioasă sau de asemenea natură. Alții nu vor simți nevoia să exprime acest aspect oprîmat al personalității lor sau vor apela la alternative. În toate societățile opresive din punct de vedere sexual, majoritate oamenilor se obișnuiesc cu puțin sex. În societățile în care

este reprimată libera cugetare sau creativitatea, mulți nu vor simți nevoia să se angajeze în asemenea activități. Adaptabilitatea nu este niciodată totală și represiunea are ca rezultat invariabil suferința. Chiar și cei care se adaptează vor suferi. Viețile și personalitățile lor vor fi stilcite și nu vor ajunge niciodată la o valorificare totală a capacităților lor. Când acest lucru este rezultatul unei trăsături sistematice a culturii lor, vina o poartă cultura. În cazurile serioase, acest lucru poate justifica chiar și suprimarea culturilor opresive. În altele se necesită reformă și acțiuni de înlesnire în ansamblul mai larg al societății multiculturale.

În al treilea rând, chiar dacă culturile au deficiențe, avem motive pentru a manifesta o toleranță de susținere. Oamenii crescuți și socializați în astfel de culturi deseori nu au de ales. Mai mult, ajungând adulți, capacitatea lor de a se transplanta și a deveni membrii unei alte culturi este limitată. Limitele diferă de la caz la caz, și reprezintă o chestiune de grad de adaptabilitate. Este mai ușor să-ți întemeiezi un cămin într-o comunitate culturală nouă dacă ea nu diferă foarte mult de a ta și ai motive personale să te adaptezi. Este mult mai greu atunci când distanța dintre cele două culturi este mai mare și motivul tranziției este impus din afară. Deoarece și culturile opresive oferă destul de mult celor care o formează, ar trebui să fim foarte reținuți în ceea ce privește campaniile organizate de asimilare și discriminare împotriva culturilor „inferioare” și opresive. Deseori ele oferă membrilor lor tot ce pot avea.

Spunînd acest lucru nu îmi retrag opinia anterioară că opresiunea nu trebuie tolerată. Propun doar reținere și cumpănire în ceea ce privește metodele de aplicare.

Oprimarea unor membri ai grupului cultural a fost cea de a doua obiecție adusă multiculturalismului în prezentarea mea. Am consemnat-o ca atare și i-am recunoscut importanța. Merită menționat că existența grupurilor culturale într-o societate multiculturală face ca ele să fie mai represive decît ar fi într-o relativă izolare. Nesiguranța existenței, în special acolo unde există sau se presupune discriminarea, tinde să încurajeze elementele conservative din grupurile culturale. În același timp, acestea tind să accentueze presiunea asupra membrilor grupului în direcția interiorizării și reducerii contactului cu lumea exterioară — ca garanții împotriva detașării de grupul cultural. Asemenea presiuni conservative și represive pot duce la conflicte serioase între generații.

Mai mult de atît, semnificația unor practici sociale se poate schimba în contextul nou al unei societăți multiculturale. Probabil toate culturile cunoscute de noi, chiar și cele în care femeile nu erau oprite, au tratat femeile și bărbații în mod diferit de vreme ce o gamă largă de relații sociale, ocupații, activități de agrement, educație și oportunități culturale au fost determinate de sex. Dacă o asemenea separare nu este însoțită de existența unui statut inferior, și dacă oportunitățile oferite femeilor și bărbaților garantează posibilitatea dezvoltării și a unei depline valorificări de sine, atunci putem considera că aceste culturi sensibile la sex nu au nici un cusur, atîta timp cît reușesc să socializeze tinerii și să-i facă să accepte asemenea condiții. Dar imediat

ce un astfel de grup cultural este transpus într-un mediu nou, unde culturile dominante nu acceptă determinarea oportunităților din punct de vedere al sexului, decât în cazuri excepționale, grupul transpus devine unul opresiv. În noul său mediu, încercarea de a-și socializa tinerii în direcția acceptării valorilor ei și respingerii ideilor culturii generale, este sortită eșecului. În societățile liberale contemporane noțiunile de nediscriminare sexuală și disputa despre feminism sînt menite să traverseze barierele culturale. Ele afectează aprecierea de sine a tinerilor (și nu numai al lor), schimbînd percepția lor despre practicile existente în cultura lor. În această situație, semnificația practicilor bazate pe discriminare sexuală se schimbă. Ele vor fi interpretate de mulți dintre membri acestei culturi ca limitînd femeia la un statut social inferior. Protestele, interpretările care pervertesc adevăratul sens al acestor practici, nu au nici un efect. Adevăratul rol al practicilor sociale o constituie sensul social.

Ajutorul acordat mișcărilor conservatoare ale diferitelor comunități ar putea fi considerată o atitudine pozitivă din punct de vedere multicultural. Dar cred că este vorba de o greșeală. Culturile sînt menite să se schimbe într-o societate multiculturală. Faptul că membrii diferitelor grupuri culturale se amestecă într-o măsură considerabilă, are un efect asupra diferitelor grupuri din societate. Păstrarea culturii lor este justificată numai în măsura în care ea contribuie la bunăstarea lor. Acest lucru necesită adaptarea fiecărui grup la condițiile unei coexistențe relativ armonioase în cadrul aceleiași societăți politice.

Coexistența pașnică în cadrul unei societăți politice cere ca oamenii să cunoască obiceiurile tuturor grupurilor etnice din țara lor. De aici rezultă posibilitatea, cîteodată chiar tentația, de a-și părăsi propriul grup pentru a alege un altul. Încercările de a-i opri pe oameni să profite de aceste oportunități vor submina posibilitatea unei existențe comune pașnice.

În plus, posibilitatea de ieșire dintr-un grup cultural reprezintă o măsură de protecție vitală pentru membrii oprimați. Posibilitatea ieșirii contracarează temerile că multiculturalismul ar încuraja culturile opresive să-și continue practicile. Am arătat deja că societățile politice au dreptul, sau chiar îndatorirea, să împiedice practicile opresive în cadrul culturilor constituente. Grupurile culturale ar trebui încurajate să schimbe aceste practici, dar acest proces este foarte lent. Posibilitățile de ieșire trebuie încurajate ca o măsură de precauție, oricît de imperfectă ar fi ea, pentru acei membri care nu se pot realiza în cadrul culturii lor materne.

Solidaritatea

Obiecția finală ridicată împotriva multiculturalismului este aceea că subminează solidaritatea socială, care se bazează invariabil pe o cultură comună. Fără un sentiment adînc de solidaritate, o societate politică se va dezintegra în fracțiuni inamice. Solidaritatea este necesară ca oamenii să fie interesați de soarta

semenilor lor și să fie dispuși să facă sacrificii pentru alții. Fără o asemenea dispoziție, posibilitatea existenței unei societăți politice dispare.

Este mult adevăr în acest argument. Solidaritatea civică este esențială pentru existența unei societăți politice bine organizate. Dar concluzia, că o cultură comună este esențială pentru existența solidarității, și că multiculturalismul este inconsistent în ce privește existența unei culturi comune, este pripită.

Fie-mi îngăduit să mă refer mai întâi la cel din urmă aspect. Adevărul este că pe lângă faptul că susține perpetuarea mai multor grupuri culturale într-o societate politică, multiculturalismul presupune și existența unei culturi comune. În primul rând, coexistența necesită cultivarea toleranței și respectului reciproc. Aceasta are efect asupra educării tinerilor din toate grupurile componente ale societății. Toți vor beneficia de o educație în spiritul tradiției lor culturale, dar toți vor fi educați în așa fel încât să înțeleagă și să respecte tradițiile celorlaltor grupuri din societate. Acest lucru este valabil și pentru grupul majoritar acolo unde există un asemenea grup. Tinerii aparținând acestui grup vor învăța astfel despre tradițiile minorităților din societatea lor. Cultivarea toleranței și respectului reciproc, cunoașterea istoriei și tradiției unei țări, cu toate comunitățile sale, va constitui un element al culturii comune.

Al doilea element va rezulta din faptul că membrii diferitelor comunități vor intra în contact în același mediu economic. Vor împărți aceeași piață de locuri de muncă, de bunuri și servicii. Aceasta înseamnă că vor avea nevoie de aceleași deprinderi matematice, literare sau de altă natură, pentru o participare eficientă la viața economică.

În fine, membrii tuturor grupurilor culturale vor aparține aceleiași societăți politice. Ei vor beneficia în mod aproximativ egal de accesul la puterea politică și la pozițiile decizionale. Vor fi nevoiți să-și însușească același limbaj politic și aceleași convenții de conduită în vederea participării eficiente la competiția pentru resurse și pentru protecția grupului sau a intereselor individuale într-o arenă politică comună.

Apariția unei asemenea culturi comune este doar o aspirație, căci, deși elementele ei sînt deja evidente în unele societăți multiculturale, nici una dintre acestea nu a ajuns la gradul de dezvoltare al unei culturi comune similare cu cea care este atît de evidentă în societățile omogene din punct de vedere cultural. Rămîne încă de văzut, dacă o cultură comună de natura celei prezentate de mine poate să formeze o bază solidă pentru solidaritatea socială care să fie în măsură să asigure coeziunea și stabilitatea societăților politice moderne. Eu unul sînt de părere că poate să servească acest scop și ar trebui să i se acorde o șansă.

Dar, pînă cînd cultura liberală comună societăților pluraliste mai trebuie încă dezvoltată, o schimbare socială bruscă spre multiculturalism poate să pună la grea încercare legăturile de solidaritate existente într-o societate, amenințînd cu dezintegrarea societății sau cu izbucnirea naționalismului violent. Deși acest aspect nu contrazice în principiu validitatea multiculturalismului liberal, el impune maximă precauție în metoda și viteza cu care sînt implementate societățile multiculturale.

Multiculturalismul, în sensul existenței în aceeași societate politică a unui număr semnificativ de grupuri culturale dornice și capabile să-și mențină identitatea specifică, reprezintă un fenomen real. Probabil că va crește în mărime și importanță. Multiculturalismul liberal, în concepția mea, afirmă că în circumstanțele societăților industriale și post-industriale, o atitudine politică de sprijinire și încurajare a prosperității culturale și materiale a grupurilor culturale dintr-o societate, precum și de respect față de identitatea lor, este justificată din considerente de libertate și demnitate umană. Aceste considerente propun guvernelor să întreprindă acțiuni care se extind dincolo de politica toleranței și a nediscriminării. Încorporând și politici de nediscriminare, multiculturalismul liberal transcede abordarea individualistă, și recunoaște importanța apartenenței neîngrădite la un grup cultural respectat și înfloritor.

Această doctrină are ramificații adânci. Ne cheamă să regândim societatea, schimbându-i percepția de sine. Ar trebui să învățăm să vedem societatea noastră nu în termenii dihotomici ai existenței majorității și minorităților, ci ca o pluralitate de grupuri culturale. Desigur, asemenea dezvoltări necesită o perioadă lungă pînă să dea roade, și nu pot fi asigurate doar prin acțiuni guvernamentale, fiindcă necesită o schimbare de atitudine pe scară largă. Atitudinea prezentă a majorității populației, precum și viteza cu care ea este în stare să accepte preceptele multiculturalismului, limitează practicabilitatea și bunul mers al diferitelor politici concrete de implementare a multiculturalismului liberal.

Dar, ca să elaborăm politica de zi cu zi într-un context corect, trebuie să gîndim și în termeni de durată. Mărirea grupurilor culturale și viabilitatea lor afectează și ele felul în care unele măsuri concrete trebuiesc duse la capăt. Nu are rost să reînviem prin acțiune publică culturi muribunde ale căror comunități, mai ales membrii tineri, se îndepărtează de ele. Desigur, multiculturalismul schimbă șansele de supraviețuire ale culturilor pe care le sprijină — acesta fiind scopul său —, dar recunoaște în același timp și faptul, că politica poate servi doar la facilitarea acelor direcții de dezvoltare care sînt dorite de populație și nicidecum să impună cu forța unele activități culturale.

Politicile mai concrete, care vor fi potrivite de îndată ce dezvoltarea le va cere, includ măsuri precum cele de mai jos:

(1) Tinerii din toate grupurile culturale trebuie educați, dacă aceasta este voința părinților lor, în cultura lor proprie. Dar în același timp, toți trebuie educați în spiritul cunoașterii și respectării istoriei și tradițiilor fiecărei culturi din țara lor.

(2) Obiceiurile și practicile fiecărui grup trebuie recunoscute prin lege de către organele publice, precum și de către companiile private și organizațiile din serviciul public. În prezent, intoleranța meschină domină cele mai multe țări. În Marea Britanie, de exemplu, oamenii trebuie încă să ducă o adevărată luptă pentru a-și putea purta hainele tradiționale în școli sau la serviciu.

(3) Ruperea legăturii dintre sărăcie, lipsa de educație și originea etnică este de importanță crucială. Atîta timp, cît unele grupuri vor fi reprezentate de o mulțime

de muncitori săraci, slab educați, necalificați sau semicalificați, posibilitatea cultivării respectului pentru identitatea lor culturală sau a respectului de sine este serios periclitată.

(4) Instituțiile culturale autonome, cum ar fi organizațiile caritative locale, bibliotecile, muzeele și grupurile artistice ar trebui să beneficieze de un suport public generos. În competiția pentru resurse publice, mărimea grupului cultural este un factor determinant.

Problema însă are două aspecte. În general, grupurile mai mari, cu membrii mai devotați, par a fi avantajați. Dar există și situația unui suport disproporționat acordat grupurilor mai mici, care sînt destul de puternice să treacă testul de viabilitate. Deoarece cheltuielile generale diferă, costul *per capita* al suportului acordat grupurilor mai mici va fi mai mare.

(5) Spațiile publice (la fel și timpul de emisie la televiziune) ar trebui să satisfacă cerințele tuturor grupurilor culturale. Atunci cînd există o diferență de ordin estetic, sau privind preferințele pentru culori, modele, arome, muzică, zgomot și viteză, unele spații publice pot fi divizate, așa cum se și întâmplă — fără o intervenție exterioară — în unele coabitări etnice, pe cînd alte spații publice vor fi comune.

Desigur, toate aceste măsuri vizează o coexistență relativ armonioasă a unor culturi ne-opresive și tolerante. De aceea ele au anumite limite. Dar este important să nu se folosească standarde false ca teste ale limitei de toleranță. Faptul că guvernul turc, să spunem, nu tolerează unele obiceiuri ale kurzilor în Turcia, nu înseamnă că trebuie să li se ia dreptul de a le practica și în Marea Britanie. În mod asemănător, faptul că tolerarea unor practici ale imigranților vor produce schimbări în unele cartiere sau spații publice, nu este un motiv să le oprimăm. Toleranța este limitată numai în sensul că nu permite comunităților să-și oprească membrii, sancționînd atitudinea intolerantă față de alții și insistînd asupra dreptului individului de a părăsi comunitatea. Pe lîngă aceasta, multiculturalismul liberal va cere tuturor grupurilor să asigure accesul fiecărui membru la oportunități adecvate de expresie și participare totală la viața economică și cultura politică a societății.

Efectul combinat al unor astfel de demersuri politice este că multiculturalismul liberal nu are ca rezultat abandonarea culturii comune ci, mai mult, contribuie la apariția unei culturi comune noi, care respectă toate grupurile culturale ale țării și încurajează prosperitatea lor. □

NOTE

1. Nu vreau să sugerez că acest concept nu se poate aplica și la alte teorii politice. Am făcut analiza amănunțită a tolerării în volumul **The Morality of Freedom** (Oxford University Press, 1986). Aici folosesc termenul ca să descriu o atitudine cunoscută față de minorități.

2. Aceasta nu înseamnă că oameni din clase sociale sau națiuni diferite, un francez și un olandez să spunem, nu pot fi prieteni. Vreau să spun doar că există o comunitate culturală de bază pentru oameni aparținînd unor culturi învecinate diferite.

3. Este important de reamintit, că discuția se limitează la societăți multiculturale unde comunitățile nu sînt segregate din punct de vedere geografic.

4. Nu mă refer neapărat la copii proprii în sens genetic. Mă refer la copii crescuți de noi de care ne atașăm.

Traducere de Maria Albert

*

Joseph RAZ a absolvit Facultatea de Drept la Hebrew University din Ierusalim (1963), obținînd doctoratul la Universitatea din Oxford (1967). Specializat în filosofie juridică, morală și politică a susținut cursuri, între altele, la Hebrew University, Oxford University, Rockefeller University, University of California at Berkley, Yale Law School. Din 1995 este profesor de drept la Universitatea Columbia. A publicat numeroase cărți, dintre care *The Authority of Law* (1979), *The Concept of Legal System* (1986), *The Morality of Freedom* (1986, obținînd premiul W.J.M. Mackenzie al Asociației de Studii Politice al Regatului Unit), *Practical Reason and Norms* (1999), *Engaging Reason* (2000).

Joseph Raz, *Multiculturalism*, studiu publicat în *Dissent* nr. 1/1994, editat de Foundation for the Study of Independent Social Ideas și preluat cu permisiunea autorului și a editorilor.

Puncte de vedere la interpretarea multiculturalismului în România

LEVENTE SALAT

Felul în care conceptul de multiculturalism a cîștigat faimă în sfera publică din România ultimilor doi-trei ani, prin revendicarea care a produs atîtea polemici — pe seama cazului universității de stat maghiare de la Cluj — poartă o relevanță mai mult decît sugestivă: pe de o parte face lumină în privința anumitor particularități care împovărează, încă, atît conștiința națională română cît și cea maghiară, pe de altă parte ilustrează neîncrederea reciprocă care umbrește încercările de a crea condiții instituționalizate pentru coexistența interetnică în România.

Ar merita să fie realizat, de exemplu, un studiu de caz mai profund despre traiectoria pe care l-a străbătut conceptul în presa de limbă maghiară din România, din toamna lui 1996 înapoi. Asocierea conceptelor și contextele publicistice pitorești în care a apărut în toți acești ani, precum și schimbările periodice de accent ale discursului public ar putea fi instructive pentru cei preocupați atît de critica conștiinței naționale cît și de posibilele direcții ale terapiei naționale.

Pînă și abordările nepublicistice, mai ample, motivate de intenția pretențioasă a clarificării conceptului poartă deseori însemnele unei gîndiri preconcepute, căzînd frecvent în greșala generalizărilor exagerate. Chiar dacă unele constatări se încadrează în careva din variantele multiculturalismului, concluziile acordă în general atenție doar anumitor elemente ale conținutului semantic extrem de ramificat, iar punctele de vedere alternative sînt tratate ca inexistente. De asemenea, clasificările sînt de cele mai multe ori incomplete și imposibil de comparat între ele, iar denumirile identice sau asemănătoare acoperă de multe ori conținuturi diferite, cu referiri la alți și alți autori, care abia dacă pot fi suspectați ca aparținînd aceleiași comunități de idei. În mod cert și acest lucru se leagă de imaginea contradictorie aparte care s-a conturat pe parcursul ultimilor ani în sfera publică din România despre conceptul de multiculturalism: în timp ce unii rămîn partizani ai

inoportunității conceptului, alții fac apel la vigilență în privința posibilelor urmări ale răspîndirii acestuia; dacă unii accentuează irelevanța conceptului în context românesc, alții în schimb atrag atenția asupra posibilităților și pericolelor politice pe care le ascunde acesta; iar dacă se găsesc din aceia, care văd în diferitele curente ale multiculturalismului puncte de sprijin spiritual pentru încercările de emancipare ale minorităților, există și autori care se tem că răspîndirea ideilor multiculturale va duce la consolidarea segregării identităților etnoculturale și la marginalizarea și mai accentuată a identităților periferice sau hibride.¹

De ce să nu o spunem, conceptul și-a meritat soarta de care a avut parte în România. Astfel, în a doua jumătate a anilor '90, accepțiunea după care multiculturalismul „înseamnă în același timp totul și nimic” a ajuns să domine pînă și mediul lui natural de proveniență. Formularea aparține lui Joe L. Kincheloe și Shirley R. Steinberg — semnatarii unui volum care evaluează și critică din punct de vedere al politicii educaționale, tradiția multiculturalismului care se proliferă. Conform acestor autori, multiculturalismul „a fost atît de des folosit și exploatat pînă acum, și în interesul atîtor pretexte și rațiuni care se contrazic una pe alta, încît azi, la sfîrșitul secolului douăzeci, nimeni nu își mai poate permite să vorbească despre multiculturalism fără a preciza din timp care este, și care nu este sensul utilizat al conceptului.”²

Fără a dori să generalizăm, putem totuși menționa că din punct de vedere al istoriei ideilor, multiculturalismul este strîns legat de schimbările demografice și de structură a populației cu care se confruntă țările cu un număr mare de imigranți — Statele Unite, Canada, Australia, Noua Zeelandă sau chiar Regatul Unit —, mai ales începînd cu ultima treime a secolului douăzeci. Aceste procese au generat conștientizarea treptată a diferențelor culturale, iar conștiințele identitare mobilizate au ridicat probleme tot mai greu de ocolit pentru instituțiile statului — probleme legate de raportarea acestora la specificul cultural sau la diferitele identități culturale. Miza a dat naștere unor noi provocări, iar pentru statul de drept bazat pe principiul democrației libere, aceasta nu însemna cu nimic mai puțin decît răspunsul care trebuia dat la întrebarea privind modalitatea de împăcare a diferențelor culturale și a diferitelor orizonturi de așteptare lăsate mai devreme în afara atenției, cu sistemul instituțional al democrației. Și într-adevăr, curentecele mai influente ale multiculturalismului gravitează pînă astăzi în jurul acestei probleme: de a găsi răspuns la întrebările contradictorii și fără de răspuns (cel puțin în termenii tradiționali ai filosofiei politice) legate de raportul dintre individul definit în termeni culturali și statul de drept democratic aflat în contextul proceselor sociale datorate imigrației. În acest sens, dar nu numai, ușoara malițiozitate ce reiese din următoarea constatare este justificată: „multiculturalismul, ca idee și control social, este o strategie care a servit la salvarea »Americii«”³.

Diversitatea etnoculturală existentă în lume are și o variantă căreia versiunile de până acum ale multiculturalismului nu i-au acordat de obicei atenția cuvenită, deși, dimensiunile problemei nu sînt deloc de neglijat: conform raportului institutului World Commission on Culture and Development înființat de UNESCO, intitulat *Our Creative Diversity*, trăim într-o lume în care „există 10.000 de societăți distincte în mai puțin de 200 de state”. Iar consecințele sînt cu atît mai puțin de neglijat: faptul că marea majoritate a statelor lumii sînt multiculturale face ca acestea să trebuiască să asigure un cadru de manifestare mai multor limbi, religii și forme de viață tradiționale deodată. „O țară multiculturală poate obține beneficii mari pe seama pluralismului ei, dar trebuie să țină cont și de riscurile conflictelor culturale.”⁴

Și într-adevăr, pe plan mondial se cunosc 268 de minorități și grupuri etnice care din 1945 pînă în zilele noastre au fost mobilizate etnopolitic, și care au militat într-un fel sau altul pentru valorificarea drepturilor lor comunitare sau pentru apărarea modului lor de viață tradițional. În perioada 1945-1990, s-au înregistrat 100 de conflicte armate, în care unul din grupurile minoritare amintite a constituit una din părțile combatante. Dintre aceste conflicte șaizeci au avut ca scop obținerea unei forme de autonomie, iar majoritatea lor a durat ani de zile, uneori chiar decenii. În 1996 au avut loc în lume peste patruzeci de conflicte etnopolitice, cel puțin unul pentru fiecare regiune a ei, și, conform aprecierilor, cel puțin 17,7% din populația mondială formează astăzi comunități minoritare mobilizate din punct de vedere etnopolitic.⁵

Merită să aruncăm o privire și asupra modalităților în care aceste conflicte au luat sfîrșit, respectiv li s-a pus capăt, în cea de a doua jumătate a secolului douăzeci. Între 1944 și 1994, dintre conflictele armate amintite, 27 s-au încheiat într-un mod care poate fi considerat mai mult sau mai puțin definitiv. În 12 cazuri atrocitățile s-au terminat prin victoria clară a uneia dintre părți (în 10 cazuri fiind înfrînte minoritățile rebele, iar în două ieșind victorioși insurgenții), în 8 dintre cazuri ostilitățile s-au încheiat prin acordarea unei forme de autonomie, în 5 cazuri s-a ajuns la partajul *de facto* sau *de jure*, iar în 2 cazuri animozităților li s-a pus capăt prin intervenția militară a unei terțe părți și ocuparea ulterioară a teritoriilor contestate.⁶

Ca urmare a schimbărilor de după încheierea războiului rece — desigur, îndeosebi în zonele de interes sovietic de odinioară — au devenit subiecți ai cîmpului de luptă politică și acele părți ale comunităților mobilizate din punct de vedere etnopolitic, care mai devreme, pe parcursul luptei pentru drepturile lor, nu ajunseseră la conflict deschis. Condițiile mai mult sau puțin formale — sau cele mai curînd declarate — ale democrației le-a deschis și lor posibilitatea, ca trăind cu dreptul la libera exprimare și libera asociere, să încerce să-și rezolve problemele controversate pe care le au cu națiunile majoritare, apelînd la mijloacele parlamentarismului. Este important de precizat că în aceste situații cheștiunea principală nu este cea care-l preocupă pe Habermas, de a descoperi modalitățile prin care putem preîntîmpina ca „scopurile comunitare să permită dizolvarea structurii legii”, ci de a ști cum poate fi definită acea

ordine constituțională care este neutră față de comunitățile definite în termeni etnoculturali, și care, prin specificul multicultural, în loc de un consens al valorilor devenit imposibil, să pună accent pe „un consens bazat pe metodele și procedurile exercitării legitime a puterii și pe valorificarea legitimității ordinii legale”. Și ca să amintim doar un singur aspect frecvent ivit în condițiile tranziției spre democrație al problemei discutate: punctele de vedere ale etniilor majoritare și ale grupurilor minoritare care diferă în privința ordinii constituționale se împart de obicei legat de *limba* în care să fie exprimată cultura politică, aceea cultură politică care are menirea să umple cu conținut — după cum susține Habermas — „patriotismul constituțional”, și care, „pe seama consensului procedural” cu privire la exercitarea puterii, „face posibilă universalitatea principiilor legalității”.⁷ În hățișul divergențelor de păreri de acest gen sau a celor similare, apare un cerc vicios cu totul aparte: ceea ce pentru minorități reprezintă un minim al revendicărilor lor, pentru grupurile majoritare constituie în mod regulat un prim pas spre secesiune, iar maximul concesiilor oferite de către majoritate, este perceput de minoritate ca un prim pas spre asimilare.

Evenimentele recente din Balcani, și în cadrul acestora, eșecul tot mai evident al păcii de la Dayton, ca și lipsa de perspectivă în găsirea unor soluții liniștitoare pentru situația regiunii Kosovo, aflată sub ocupația forțelor internaționale (în primul rând crearea unui „Kosovo multicultural”), dar chiar și prelungitele dispute în jurul zonelor mai pașnice, cum sînt Macedonia, Bulgaria, Slovacia sau România, par să confirme ideea conform căreia cadrele instituționale ale coexistenței constituționale a comunităților etnoculturale sînt incapabile să îndeplinească rolul jucat în democrațiile mai dezvoltate de atît de frecvent recomandate modele, ca naționalismul civic (comparativ cu naționalismul etnic), patriotismul constituțional sau variantele mai tolerante ale cetățeniei care sînt mai permissive față de diferențele etnoculturale. În țările menționate din Europa Centrală și de Est, instituțiile de integrare de tip occidental nu au impact, prevalînd tot mai mult tendința de segregare, ca unica modalitate eficientă de tratare a problemelor aflate în dispută.

Nici în cazul mobilizării etnopolitice degenerate în conflict armat, nici în cel al luptei pentru garantarea drepturilor minorităților cu mijloacele parlamentarismului, nu este vorba deci, despre ceea ce ne vorbește multiculturalismul atît de apreciat de mulți, și anume despre relația dintre individul definit în termeni culturali și statul de drept caracteristic democrațiilor consolidate.

Miza în aceste cazuri o reprezintă reglementarea justă, în cadrul statului democratic, a relațiilor juridice și de putere dintre grupurile diferențiate cultural, dar în acest sens, nici cele mai răspîndite variante ale multiculturalismului nu oferă vreun sprijin. Așadar, accepțiunea multiculturalismului care s-a infiltrat în România și care domină decisiv discursul public în această problemă, nu numai că nu favorizează disputa privitoare la condițiile instituționale ale coexistenței etnoculturale, ci efectiv o împiedică.

În cele ce urmează voi prezenta schematic o variantă a multiculturalismului care concepe sistemul său de argumentare și din punctul de vedere al comunităților etnoculturale. Acest curent se leagă de numele lui Will Kymlicka și — chiar dacă a avut precedente — și-a început practic cariera prin apariția în 1995 a volumului *Multicultural Citizenship*.⁸ Intenția lui Kymlicka este aceea, ca excluzând contradicțiile și inconsecvențele interne ale liberalismului clasic să demonstreze că liberalismul conceput corect și dus cu consecvență pînă la capăt este în stare să pună bazele echității etnoculturale, fără ca acest lucru să aibă ca rezultat renunțarea la libertatea și autonomia individuală înțelese ca valori fundamentale ale liberalismului clasic. Altfel spus, Kymlicka încearcă să obțină fundamentarea liberală a egalității și echității dintre comunitățile etnoculturale (autorul o denumește teorie liberală a drepturilor minoritare). Privită din acest unghi, încercarea sa poate fi evaluată și ca un răspuns propriu dat provocării comunitarismului, care diferă radical de cel ales de John Rawls, care a retractat o parte a ideilor sale în urma atacurilor comunitariene îndreptate împotriva operei sale creatoare de epocă — *Theory of Justice*. Cedînd în fața argumentelor criticilor săi, Michael Sandel, Aladair McIntyre, Charles Taylor și Michael Walzer, acesta a renunțat treptat la idealul liberal al autonomiei individului.⁹

Voi detalia în continuare două teme ale teoriei lui Kymlicka pe care le consider relevante pentru diferitele interpretări date multiculturalismului în România, ca și pentru deficiențele disputelor de la noi: prima reprezintă interpretarea dată de Kymlicka conceptului de multiculturalism, iar cea de a doua, dezmințirea metodică a falsei credințe care susține neutralitatea etnoculturală a statului de drept democratic.

Conceptul de multiculturalitate în teoria liberală a drepturilor minoritare

Contrar conștientizării tot mai intense a prăpastiei ce se deschide între caracteristicile etnoculturale ale lumii (cele peste 10.000 de etnii care țin la limba, cultura și forma lor de viață tradițională) și ordinea etnopolitică a acestui moment (ceva mai puțin de 200 de state recunoscute de comunitatea internațională a statelor), discursul referitor la diversitatea culturală a lumii confundă sistematic diferitele tipuri ale diversității etnoculturale, și voalează originea aparte și natura diferită a formelor lor de apariție. De-a lungul istoriei, diferitele tipuri de comunități etnoculturale s-au integrat în condiții diferite în comunitățile politice și formele statale de azi, fapt ce le-a determinat decisiv situația, natura problemelor și nu în ultimul rînd, relația pe care ar dori să o aibă cu etniile majoritare.

Conform lui Kymlicka, două sînt categoriile etnoculturale de bază care odată confundate duc la complicații atît în teoria, cît și în practica politică. Cei care dispută problemele legate de multiculturalitate ignoră să observe că este vorba de probleme de altă natură cînd diferența etnoculturală — prin originea sa — poate fi dedusă din situația în care o cultură teritorial concentrată, anterior creatoare de

statalitate sau cel puțin autoguvernatoare, din cauza unor schimbări istorice, ajunge într-un alt cadru statal, mai largit, față de situațiile în care pluralitatea culturală se datorează imigrării persoanelor de altă etnie.

Comunitățile etnoculturale ajunse în noile formațiuni statale create în urma schimbărilor istorice — Kymlicka le numește *minorități naționale* — alcătuiesc în cadrul majorității națiunilor politice societăți separate, paralele, care-și consumă energiile încercînd să obțină diferite forme de autonomie sau autoadministrare, a căror garantare este privită de ele ca singura posibilitate de păstrare a specificităților lor existențiale și culturale. Față de acestea, scopul imigranților veniți individual sau cu familia este de a se bucura de o sferă cît mai largă a drepturilor rezultate prin obținerea cetățeniei, și de a se integra cît mai rapid ca membrii cu drepturi egale în societatea care ia primit.

Comunitățile formate de imigranți — pentru denumirea cărora Kymlicka folosește termenul de *grup etnic* — țin și ele firească la păstrarea culturii lor, iar lupta dusă de acestea pentru drepturile lor constituie de obicei parte a strădaniilor de recunoaștere a identității lor, dar ei nu doresc ca acest lucru să fie asigurat de sistemul instituțional paralel al autoadministrării și autonomiei, ci prin forțarea cadrelor instituționale și legislative a societății care i-a primit, în așa fel încît acestea să devină mai permissive și mai tolerante față de diferențele etnoculturale.

Statele care cuprind în interiorul lor minorități naționale sînt numite de Kymlicka state *multinaționale*, în timp ce pentru statele care primesc un număr mare de imigranți folosește termenul de *polietnic*. Din această diferențiere rezultă o concluzie importantă: statele care au în componența lor minorități naționale nu pot fi considerate, în concepția lui Kymlicka, state naționale. Conform definiției de mai sus, minoritățile naționale sînt comunități care dispun de tradiții autoadministrative și, prin urmare, de un sistem instituțional mai mult sau mai puțin integral; au o limbă și o cultură proprie și trăiesc pe teritorii pe care prin tradiție le consideră natale și unde ei formează majoritatea. Prin aceste puncte de vedere sînt epuizate în cea mai mare măsură majoritatea accepțiunilor folosite de specialiști pentru conceptul de *națiune*. Prin urmare, prezența lor în cadrele politice ale unui anumit stat, indiferent dacă această prezență este urmarea unui contract federativ sau a unei modificări de orice altă natură a granițelor, pune într-o lumină specifică eforturile majorității de a defini statul respectiv ca stat național.

Astăzi putem întîlni în lume, atît în cadrul democrațiilor liberale de tip occidental, cît și în statele fostului bloc sovietic, dar și în țările lumii a treia, destule state multinaționale, chiar dacă cele mai multe dintre guvernelor lor se ferească să o recunoască. Specificul multinațional poate avea ca rezultat atît federația instituită în interesul unor avantaje mai mult sau mai puțin mutuale sau reciproce, așa cum s-a întîmplat în cazul Belgiei și al Elveției, dar și ocuparea teritoriilor locuite de băștinași, cum sînt cazurile Canadei, Finlandei și Noii Zeelande.

Contrar opiniei generale, arată Kymlicka, și Statele Unite constituie tot o țară multinațională. Acest caracter i-l conferă nu doar indienii și eschimoșii din Alaska care au avut atîta de suferit, ci și populațiile aborigene din Porto Rico și Hawaii, chamorii din Guam sau descendenții populației chicano, care au fost integrați în Statele Unite prin ocuparea teritoriilor Texas, New Mexico și California în urma războiului Mexican din anii 1846-1848. Pe lângă Guam și Porto Rico, și indienii au un statut aparte, locuitorii din Guam și insulele Hawaii bucurîndu-se de drepturi lingvistice foarte generoase, iar în Porto Rico spaniola este singura limbă oficială. Aceste exemple sînt desigur mai mult decît marginale, proporția lor neputînd avea un rol important în formarea identității naționale americane. Astfel este posibil ca, înainte de toate, simpla existență a minorităților și circumstanțele drepturilor lor autoadministrative în cadrul Statelor Unite să fie trecute sub tăcere sau să se încerce de-a dreptul negarea lor de către mulți politicieni și teoreticieni.

Cealaltă sursă a diversității etnoculturale o constituie emigrarea. Peste jumătate din imigranții legali ai planetei aleg ca destinație una din cele trei mari țări-țintă: Australia, Canada sau Statele Unite. Pînă la sfîrșitul anilor cincizeci, începutul anilor șaizeci, statele care primeau imigranți duceau o politică deschisă de asimilare, aplicînd dispoziții care aveau menirea să asigure alinierea și asimilarea totală a imigranților la normele culturale dominante. Cerința așa-numitei „anglo-conformități” a fost susținută în primul rînd de argumentele privitoare la stabilitatea politică, existînd uneori și argumente care motivau asimilarea prin etichetarea ca etnocentriste a altor culturi sau prin invocarea superiorității culturale a celor care i-au primit, respectiv toate acestea erau prezentate ca fiind fundamentate moral. Cerința anglo-conformității a dus la respingerea de către statele care primeau imigranți a cererilor celor care doreau să se stabilească definitiv în statul respectiv, dar care aparțineau unor grupuri etnice — identificate de obicei pe baza unor semnalmente exterioare — considerate imposibil de asimilat. Astfel, Canada și Statele Unite au limitat numărul imigranților chinezi, iar Australia a primit doar imigranți albi.

Începînd cu anii șaptezeci, cele trei mari țări-țintă au renunțat treptat la politica de asimilare, introducînd o practică mai tolerantă față de identitatea culturală sau obiceiurile imigranților. Ca urmare, imigranții și-au putut păstra și practica tradițiile, au putut înființa în acest scop asociații bazate pe voluntariat, adevărîndu-se rapid faptul, că și aceia dintre ei care au o identitate culturală marcantă și o conștiință etnică dezvoltată se pot integra în sistemul instituțional al țării care i-a primit, și își pot însuși limba oficială pentru a deveni cetățeni loiali și productivi.

Astfel, politica de asimilare forțată a pierdut treptat teren — chiar dacă uneori cu opunerea de rezistență —, iar stăruința imigranților în a-și păstra tradițiile a fost tot mai puțin calificată drept „lipsă de patriotism”. Însușirea limbii oficiale a rămas cu toate acestea o cerință. În Australia și Statele Unite, aceasta este și în prezent condiția obținerii cetățeniei în cazul imigranților care nu au împlinit încă

cincizeci de ani, iar în Canada, pentru obținerea cetățeniei, ei trebuie să învețe una din cele două limbi oficiale, engleza sau franceza. Legat de această problemă, Kymlicka — citînd opinia lui Gerald Johnson — atrage atenția asupra unui paradox aparte. Conform acestuia, în varianta restrînsă la cerințele lingvistice a anglo-conformității putem surprinde ironia istoriei, atîta timp cît republica liberală organizată în jurul enunțului constituțional după care „toți oamenii s-au născut egali”, prescrie cu inflexibilitate și într-un mod nemaîntîlnit în istoria imperiilor multilingvistice folosirea limbii comune de către cetățenii săi.

Atașamentul imigranților față de cultura lor, opoziția lor față de tendințele asimilaționiste, nu înseamnă însă în același timp că grupurile de imigranți ar pretinde un sistem instituțional pe care-l percep ca fiind indispensabil pentru afirmarea culturii lor și a societății paralele, așa cum se întîmplă de obicei în cazul minorităților naționale. Imigranții țin la păstrarea specificității lor etnoculturale în cadrul sistemului instituțional oficial al societății care i-a primit, în timp ce interesul lor este în primul rînd acela de a fi cetățeni recunoscuți ai curentului principal al societății, care să se bucure de drepturi egale. Ei nu trăiesc pe teritoriile avute în proprietate în mod tradițional de strămoșii lor, tradițiile lor nu se leagă de resursele unui teritoriu și nu îi caracterizează nici o formă de autoadministrare instituțională apărută istoric și exercitată pe o lungă perioadă.¹⁰ Structurile lor de grup sînt caracterizate în primul rînd de voluntariat, și lupta purtată de ei pentru dreptatea etnoculturală se restrînge la influențarea condițiilor de integrare: ei încearcă să extindă cadrul legal și instituțional al societății care i-a primit în așa fel încît acestea să fie cît mai tolerante și mai permissive în privința specificităților etnoculturale. Kymlicka consideră că prin aceste procese societățile țărilor-țintă vor oferi imaginea unui agregat al subculturilor, al unor subculturi care se încadrează organic în sistemul de norme și în cel instituțional, și care prezintă paralelisme specifice în cazul mediilor de cultură canadiană engleză și franceză care i-a primit, și cu care diferitele grupuri de imigranți de aceeași cultură construiesc de obicei sisteme de relații absolut analoage. Aceasta justifică opțiunea terminologică pentru denumirea de *societate multietnică*.¹¹

Această echivocitate a termenului de multiculturalitate — atît în ce privește minoritățile naționale cît și etniile migrante — poate fi criticată înainte de toate pentru că termenul oferă deseori posibilitatea unor interpretări contradictorii, și chiar manipulărilor subordonate diferitelor interese.

De exemplu, această echivocitate a făcut ca în Canada anilor șaptezeci, împotriva politicii multiculturale a guvernului să protesteze în același timp și cetățenii vorbitori de limbă franceză, care se temeau că multiculturalismul va servi la descurajarea ambițiilor de co-națiune ale francofonilor din Quebec și la reducerea lor la rangul de imigranți, dar și cei — mai ales vorbitori de limbă engleză — care se temeau de apariția grupurilor etnoculturale care vor pretinde, pe lîngă

comunitățile engleză și franceză, dreptul la autoadministrare ca urmare a implementării acestei politici guvernamentale.

Echivocitatea specifică a conceptului a făcut ca el să fie folosit și de către acele țări-țintă de imigrație care au în componența lor și minorități naționale, și care, făcând referire la ea au urmărit să iasă de sub obligativitatea asigurării drepturilor minorităților. Statele Unite, unele țări sud-americane, Australia și Noua Zeelandă au susținut cu perseverență în organizațiile internaționale ideea că ele fiind țări de imigrație, nu au minorități naționale. După ce ONU a ratificat în 1966 Acordul internațional privind drepturile civile și politice, care conține la paragraful 27 prescripții legate de protecția minorităților naționale, mai multe țări din lumea nouă s-au grăbit să sublinieze că prescripțiile se referă numai la acele state care au minorități naționale. Făcând referire la acest argument, Australia, Noua Zeelandă și America de Nord și de Sud, au putut nesocoti multă vreme drepturile populațiilor aborigene. Kymlicka exemplifică cu sarcasm cazul Braziliei, care a încercat cu atîta insistență să arate că nu are minorități naționale, încît această afirmație are toate șansele ca în scurt timp să devină realitate.

O altă sursă frecventă de utilizare abuzivă a conceptelor de multiculturalitate și multiculturalism o reprezintă diferitele interpretări date conținutului semantic al termenului de *cultură*, care de multe ori au un conținut ideologic sau sînt determinate de factori de interes. În concepția lui Kymlicka, cultura reprezintă atributul esențial al unei națiuni, respectiv al unui popor, în măsura în care prin națiune sau popor înțelegem acea comunitate inter-generațională cu o limbă și o istorie comună, care trăiește prin tradiție pe un anumit teritoriu și pe care-l consideră, de la o generație la alta, și tot prin tradiție, pămînt natal.

Există însă față de aceasta, mai ales în literatura — cu precădere americană — a multiculturalismului, și interpretări care atribuie conceptul de cultură unor grupuri diferențiate pe baza unor caracteristici specifice, a diferențelor legate de stilul de viață, de obiceiuri, de păreri ale acestora, sau chiar prin setul de principii al membrilor unei organizații voluntare. În Statele Unite de exemplu, încercarea de elaborare și implementare a unei curicule „multiculturale”, nu înseamnă altceva decît lichidarea sau cel puțin atenuarea situației defavorizate a grupurilor marginalizate — homosexuali, handicapați fizici și mentali, femei, muncitori, atești sau comuniști. În măsura în care înclinăm să folosim termenul de cultură în acest sens, rezultă că — ne atenționează Kymlicka — diferitele enclave de stil de viață, mișcările sociale, dar inclusiv structurile vieții asociative trebuie tratate ca niște culturi, și astfel, pînă și cel mai omogen stat al lumii, Islanda, va fi definit în mod necesar ca multicultural. Dacă însă ne plasăm la cealaltă extremă a interpretării conceptului de cultură, coform căreia democrațiile occidentale — și în cele din urmă, într-o tot mai mare măsură, lumea globalizată — sînt caracterizate de cultura produsă de aceeași civilizație modernă, urbană și secularizată, industrială și

postindustrială, atunci trebuie să fim de acord și cu imposibila concluzie că nici statul cu cele mai multe minorități naționale recunoscute oficial din lume, Elveția, nici statul cu cele mai multe etnii, Australia, nu au nimic de a face cu multiculturalitatea, căci formele de viață ale epocii moderne sînt caracteristice pentru toate minoritățile și etniile acestora.

Conceptul de multiculturalitate definit și folosit de Kymlicka nu se extinde prin urmare la *subculturile* considerate de mulți ca aparținînd fenomenului: grupuri caracterizate de stiluri de viață specifice, mișcări sociale și asociații a căror existență se bazează pe voluntariat. Desigur, grupurile defavorizate — femeile, homosexualii, handicapații fizici și mentali — se confruntă în multe privințe cu probleme asemănătoare celor pe care le au etniile. Ambele categorii sînt marginalizate și ajung în situații defavorizate social, ca urmare a *diferențelor* pe care societatea dominantă le consideră „normale”, „obișnuite”, și care se regăsesc în particularitățile neregulate ale grupurilor respective. Marginalizarea femeilor, a homosexualilor sau a handicapaților însă este un fenomen mai general, cu care ne putem întîlni atît în cadrul statelor naționale omogene, cît și în cele care includ minorități naționale și etnii. Ca urmare, constată Kymlicka, problema egalității și dreptății etnoculturale trebuie tratată ca ținînd de problematica mai generală a unei democrații mai tolerante și mai permissive față de particularități, iar o teorie a drepturilor minorităților etnoculturale fundamentată și adaptată în mod corespunzător, nu poate fi inconsistentă în ce privește revendicările grupurilor sociale marginalizate.

În 1998 Kymlicka a acordat un studiu separat accepțiunii americane a conceptului de multiculturalism, atrăgînd atenția asupra problemelor de relevanță de care trebuie să se țină cont cînd folosim această accepțiune în afara spațiului american, mai ales dacă luăm în considerare influența Statelor Unite asupra relațiilor internaționale.¹² Ca reprezentant de marcă în definirea și folosirea conceptului în spațiul cultural american, Kymlicka l-a ales pe David Hollinger, care, în lucrarea sa apărută la mijlocul anilor nouăzeci, a pledat cu o argumentare nuanțată pentru experiențele pozitive ale multiculturalismului american.¹³

Hollinger pleacă de la distincția dintre cele două categorii ale politicilor multiculturale, conform căreia multiculturalismul are un model „pluralist” și unul „cosmopolit”. Conform interpretării date de el, modelul pluralist tratează comunitățile etnoculturale ca structuri perene, ca subiecți ai drepturilor colective. Modelul cosmopolit în schimb se bazează pe drepturile individuale și scoate în evidență faptul că într-o epocă a identităților hibride și a solidarizării simultane cu diferitele comunități, granițele dintre comunități pot suferi tot mai multe modificări, și că adeseori acest lucru se și întîmplă. Contrar multiculturalismului pluralist, care respectă granițele moștenite din trecut ale comunităților etnoculturale și instituționalizează apărarea lor, modelul cosmopolit pledează pentru caracterul dinamic și schimbător al granițelor dintre etnii. Acest model se opune loialității

tradiționale de grup, promovînd apartenența (ca membru) bazată pe alegerea liberă, voluntară. În urma acestor presupoziii, Hollinger ia poziție clară de partea modelului cosmopolit. Conform convingerii sale, în trecutul mai îndepărtat modelul s-a dovedit a fi un real succes în privința integrării imigranților europeni, și succesul său nu este cu nimic mai mic nici în zilele noastre, raportat la statisticile de integrare a sud-americanilor, africanilor și asiaticilor. Hollinger recunoaște ce-i drept, că eficiența modelului a lăsat de dorit în privința acceptării negrilor sub aripa proteoate a națiunii „post-etnice” americane, dar își exprimă convingerea că nici această performanță nu se va lăsa mult așteptată.

În studiul său critic, Kymlicka scoate în evidență două din inconsecvențele lui Hollinger. Pe de o parte, el arată că luările de poziție în favoarea multiculturalismului cosmopolit fac abstracție de comunitățile etnoculturale pe care însuși statul american le tratează ca pe niște configurații ce rezistă timpului, asigurîndu-le subvenționarea din partea statului și protejarea lor instituțională: comunitățile din Guam, Hawai sau Porto Rico, sau triburile de indieni recunoscute ca „națiuni independente”. Critica implicită la adresa multiculturalismului pluralist al lui Hollinger pare să sugereze și faptul că mobilizarea etnopolitică a grupurilor etnice — și în general a minorităților naționale — este incompatibilă cu diferitele forme ale multiculturalismului cosmopolit sau post-etnic. Această afirmație nu poate fi acceptată însă fără rezerve, argumentează Kymlicka, de vreme ce grupurile etnice care au fost recunoscute de structurile de stat ale democrațiilor occidentale, ca făcînd parte din națiunea comună, cum sînt francezii din Quebec, catalanii sau scoțienii, pot fi caracterizate de un naționalism cu nimic mai puțin pluralist sau „post-etnic” decît cel al poporului american. Numai că — și aceasta constituie cea de a doua inconsecvență a teoriei multiculturalismului cosmopolit relevată de Kymlicka — Hollinger crede că specificul cosmopolit al multiculturalismului se poate evidenția exclusiv doar la nivelul statului: nici în cazul structurilor comunităților etnoculturale din interiorul statelor, nici în cazul interdependențelor mondiale globale, nu se poate vorbi, conform lui, de multiculturalism cosmopolit. Cu toate că aplicarea consecventă a principiilor cosmopolite ar prescrie ca granițele de stat să nu îngrădească formarea identităților multiple și hibride, Hollinger consideră că multiculturalismul cosmopolit reprezintă o caracteristică marcantă a națiunii americane, și că se află într-o strînsă legătură cu identitatea națională americană în sine.

Kymlicka ilustrează influența exercitată pe scena internațională a accepciunilor americane ale multiculturalismului, și care nu e nici pe departe unanim acceptată ca pozitivă, cu două exemple: pe de o parte, cu efectul pe care l-a avut asupra situației din Quebec, iar pe de altă parte, cu problemele cu care se confruntă în zilele noastre statele Europei Centrale și de Est în tranziția lor spre democrație.

În ce privește regiunea Quebec, el scoate în evidență faptul că dese referiri la accepciunile și experiențele multiculturalismului american au avut un efect important asupra majorității canadiene de cultură engleză, îngreunînd considerabil

acceptarea de către ei a formelor de recunoaștere oficială pentru care au militat francezii din Quebec. Separarea Quebecului — consiedră Kymlicka — nu ar avea nici măcar probabilitatea de acum, dacă în disputa publică legată de această problemă s-ar fi făcut referire și la soluțiile instituționale prin care statul american încearcă să rezolve situația comunităților din Guam sau Porto Rico.

Dacă în cazul Quebecului riscul nu este prea mare — nici în cazul secesiunii nu trebuie ne așteptăm la mai mult decît la apariția pe continentul nord-american a două democrații liberale —, în cazul țărilor central- și est-europene miza o constituie tranziția pașnică la democrație, care poate eșua dacă relația dintre majoritate și minoritățile naționale nu va lua o formă instituțională acceptabilă și liniștitoare pentru ambele părți. Pe baza evoluțiilor din Europa Centrală și de Est, nu este greu de observat că pînă în prezent consolidarea democrației s-au bucurat de succes (deși evident am face o greșeală dacă am corela reușitele lor exclusiv cu acest factor) în țările care nu au minorități naționale cu o populație însemnată, adică Cehia, Slovenia, Polonia și Ungaria. Atîta timp cît în aceste țări procesul democratizării pare ireversibil, în cazul celorlalte, în care ponderea populației aparținînd minorităților naționale este mai mare, adversarii interni ai procesului de democratizare pot fructifica cu succes, în funcție de intereselor lor, tensiunile dintre majoritate și minoritate, obstrucționînd astfel nu numai rezolvarea justă a problemei minoritare, dar și cursul democratizării în sine. Astăzi, în Europa Centrală și de Est, atenționează Kymlicka, nu sînt deloc rare cazurile în care cei care se opun revendicărilor minorităților naționale să-și motiveze punctul de vedere făcînd referire chiar la modelul american. Acest sistem de referință lipsește de șanse intelectualitatea și clasa politică liberală a regiunii — al căror discurs restrîns la valorificarea drepturilor individuale nu poate contribui la conturarea soluțiilor eficiente — și face jocul naționaliștilor majoritari, care resping cu franchețe revendicările minorităților de a li se recunoaște oficial și instituțional identitatea, și aduc exemplul convingător al societății multiculturale, post-etnice americane. Naționalismul națiunilor majoritare din spațiul central și est-european încearcă prin urmare, făcînd referire la multiculturalismul cosmopolit american, să se opună naționalismului minorităților naționale, și — printr-o alianță aparte, considerată de Kymlicka drept „profană”, cu forțele liberale — aduc ca argument necesitatea creării națiunii politice, care nu ia în considerare diferențele etnoculturale. Rezultatul constă în neîncredere, teamă și mobilizare în rîndul minorităților, ceea ce — ca un cerc vicios — provoacă reflexele și pornirile autoritare ale majorităților.

Ar fi o greșeală să credem, își încheie Kymlicka argumentarea, că această concluzie ne-ar sugera că Statele Unite sprijină voit adversitatea naționalismului națiunilor majoritare din Europa Centrală și de Est împotriva minorităților din această regiune, respectiv că multiculturalismul american ar trebui să se concentreze în primul rînd asupra drepturilor minorităților naționale. Cea mai

mare provocare a perioadei actuale pentru societatea americană o constituie soluționarea justă a situației negrilor, așadar, proba de foc a „post-etnicității” Statelor Unite se va corela în mod inevitabil cu această problemă. În privința accepciunii americane a multiculturalismului, esența observațiilor critice ale lui Kymlicka referitoare la Europa Centrală și de Est este prin urmare aceea, că poziția care pleda pentru autonomia regiunii Kosovo¹⁴ de exemplu, ar putea fi etichetată cu o mai mică probabilitate drept ipocrită de către politicieni sau lideri intelectuali sîrbi — și din diferite țări sud-est europene — dacă discursul oficial american ar vorbi și despre faptul că recunoașterea instituțională și acordarea drepturilor autoadministrative pentru minoritățile naționale este parte integrantă a realității multiculturale din Statele Unite.¹⁵

Problema neutralității culturale a statului în teoria liberală a drepturilor minoritare

Revendicările minorităților naționale sînt etichetate deseori de către oponenții drepturilor minoritare ca naționalism tribal, premodern, fiind comparat cu „naționalismul civic” al națiunilor majoritare, care nu ia în considerare identitățile etnoculturale, care definește statul ca pe o structură neutră etnic și cultural, și care investește cu drepturi egale, și supune la îndatoriri egale, toți cetățenii săi, indiferent de particularitățile acestora. Astfel, naționalismul civic caracterizează perioade mai evoluate ale dezvoltării sociale, și diferă de „naționalismul etnic” prin aceea că nu își propune menținerea și reproducerea instituțională a unei anumite culturi sau a unei identități etnice anume, ci se străduie să fundamenteze comunitatea cetățenilor, corespunzător principiilor democratice și de egalitate acceptate de toată lumea. Plecînd de la aceste principii, adepții naționalismului civic susțin faptul că în timp ce națiunile majoritare, conform cerințelor modernității, lasă în urmă infantilismul naționalismului etnic, minoritățile etnice invocă prin revendicările lor spiritul secolului 19.

Argumentele care urmează o astfel de logică comit simultan două greșeli. În primul rînd, acestea pierd din vedere faptul că modernitatea, contrar prezicerilor și așteptărilor, nu a subminat identitățile etnoculturale. Conform teoreticienilor modernității, identitățile etnice și naționale ar fi trebuit să-și piardă din însemnătate, fie lasînd locul unei anumite identități supra-naționale, cosmopolite, fie prin apariția unei ere a identităților post-naționaliste, constituționale. Însă acest lucru nu s-a întîmplat: nenumărate studii arată că în întreaga lume sîntem martorii unei stranii renașteri a naționalismelor.¹⁶ Cealaltă greșeală o constituie semnul de întrebare cu privire la neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal: așa cum vom vedea, nimic nu corespunde în realitate acestei presupuse proprietăți, iar referirile la ea în corelațiile amintite ilustrează folosirea rău intenționată a conceptelor.

Ambele greșeli provin din necunoașterea relației dintre stat și cultură, sau cel puțin pot fi corelate cu variantele ei negândite pînă la capăt.

Dilema clasică a democrațiilor liberale este de a afla cum se poate asigura implementarea simultană a egalității și libertății individuale a cetățenilor în fața statului, dacă acești cetățeni diferă prin religie, tradiții culturale, limba maternă sau mod de viață. După cel de al doilea război mondial, cînd schimbarea sistemului de protecție a minorităților, bazat pe drepturi colective, cu un alt tip de abordare părea inevitabilă, punctul de vedere care susținea că prin asigurarea unui tratament egal al indivizilor protecția instituțională a particularităților etnoculturale poate deveni inutilă, a cîștigat o popularitate însemnată, mai cu seamă în cercurile gînditorilor liberali. Analogia a oferit-o separarea bisericii de stat, proces încheiat cu succes în întreaga Europă, și care a pus capăt nu numai istoriei singeroase a războaielor religioase, dar, prin transferul practicilor religioase în sfera privată, a instituționalizat cu succes și protecția — indirectă — a minorităților religioase asigurînd indivizilor dreptul la libera alegere și practicare a religiei, și o viață comunitară liniștită și fără discriminării.

În atmosfera care caracteriza lumea după cel de al doilea război mondial, părea firesc ca și problema minoritară să fie soluționată în spiritul toleranței religioase. Identitatea etnoculturală — asemenea religiei — reprezintă un pilon important al vieții particulare a fiecărui om, dar în această privință — argumentau adepții schimbării modului de abordare — nu putem pretinde de la stat mai mult decît asigurarea condițiilor legale pentru ca indivizii să își poată alege liberi identitatea, să își poată conserva tradițiile legate de aceasta — atîta timp cît nu intrau în contradicție cu drepturile celorlalți cetățeni — și, în urma opțiunii lor, să nu devină victime ale discriminării. Bineînțeles, toate acestea trebuiau să se limiteze la sfera privată, sfera publică urmînd a fi protejată de toate notele distinctive și manifestările identităților etnoculturale. Așa cum statul de drept liberal nu poate declara ca oficială niciuna din confesiuni, trebuind să le trateze pe toate cu același respect, așa nu poate acorda un statut preferențial sau privilegii nici uneia dintre culturi, nefiindu-i permisă o distincție în acest sens. Separarea statului de etnicitate face deci imposibilă atît recunoașterea oficială a comunităților etnoculturale, cît și aplicarea criteriilor etnice la distribuția bunurilor, a drepturilor și a îndatoririlor.

Acest punct de vedere a găsit după război numeroși adepți în tabăra liberală. Argumentele legate de acesta sînt prezente — deseori în variante elaborate, nuanțate sau aplicate — și în literatura de specialitate a filosofiei politice contemporane. O carieră spectaculoasă a avut de exemplu conceptul de „omisiu+ne benignă”, care vroia să sugereze că statul nu este interesat în menținerea și reproducerea identităților etnoculturale, dar că trece înțelegător cu vederea, intenția cetățenilor care își propun astfel de scopuri. Alții, ca de exemplu Michael Walzer, William Pfapp sau Michael Ignatieff, au sesizat că diferențierea tot mai populară „naționalism etnic” vs. „naționalism civic” poate fi explicată prin criteriul

neutralității etnoculturale. Cel mai departe în concluzii a mers probabil Michael Walzer, care susține că separarea clară dintre stat și etnie este una din condițiile esențiale ale democrației liberale. După părerea sa, statul trebuie să se delimiteze de toate comunitățile naționale și etnice care alcătuiesc societatea țării respective, trebuie să refuze participarea sa la reproducerea socială a particularităților, și trebuie să își păstreze neutralitatea în ce privește „limba, istoria, literatura și sărbătorile oficiale”. Conform lui, una din cele mai convingătoare exemple ale statului neutru din punct de vedere etnocultural îl reprezintă Statele Unite, cu atât mai mult cu cât America nu are o limbă oficială recunoscută de constituție.¹⁷

Kymlicka critică dur opiniile — și dintre acestea în mod concret poziția lui Walzer — legate de analogia religie-etnicitate, precum și cele referitoare la neutralitatea națională a statului. Legat de America, el aduce exemplul patru argumente împotriva mistificărilor referitoare la limba oficială de stat. Înainte de toate amintește că pe teritoriul Statelor Unite predarea limbii engleze este prevăzută de lege. Tot legea este cea care dispune ca obținerea cetățeniei — în cazul imigranților care au vârsta sub cincizeci de ani — este condiționată de însușirea limbii engleze. Cunoașterea limbii engleze este o cerință exclusivă în cazul angajaților guvernamentali și funcționarilor de stat. Și, în cele din urmă, amintește că în partea de sud-vest a Statelor Unite precum și în cazul Insulelor Hawaii, acordarea statutului de stat federativ a putut fi pusă în discuție abia după ce numărul imigranților de cultură engleză a depășit populația minoritară autohtonă de acolo. În schimb, avansării la rang de stat a Porto Rico-ului i se opun atât de mulți, tocmai pentru că o majoritate a vorbitorilor de limbă engleză nu va putea fi asigurată aici cu una cu două. Dispozițiile referitoare la limba de predare și la angajarea funcționarilor guvernamentali, precum și cele legate de obținerea cetățeniei, ca și stabilirea limitelor de funcționare a unităților administrative — în condițiile în care produsul național brut este dat într-o proporție de aproape cincizeci la sută de sectorul de stat — abia dacă pot fi considerate excepții care nu influențează decisiv „neutralitatea națională” a statului, constată Kymlicka.

Dar privind lucrurile în ansamblu, în condițiile modernității, nici un stat nu își poate permite să nu trateze fiecare din limbile vorbite pe teritoriul său ca limbă oficială. Se poate arăta că analogia dintre religie și etnicitate nu poate fi susținută nici în această privință. Adică statul își poate permite schimbarea de exemplu a jurământului juridic religios cu unul laic — și într-un stat multinațional sau chiar multiethnic, aceasta ar fi o inițiativă justificată —, dar este de neînchipuit excluderea limbii din activitatea justiției. Așa cum au arătat mai mulți — de exemplu Ernest Gellner și Benedict Anderson — una din consecințele importante ale modernității a fost aceea că anumite țări au integrat societatea cu ajutorul limbii unitare și a conștiinței de „noi”, respectiv a celei comunitare valabile pe întreg teritoriul statului, și au asigurat accesul cu șanse egale al cetățenilor la instituțiile sociale.

Aceste strădanii au fost motivate nu neapărat de imperialismul cultural sau de prejudecăți etnocentrice, ci de câteva cerințe foarte pragmatice ale dezvoltării societății caracteristice epocii moderne. Economia modernă avea nevoie înainte de toate de forțe de muncă corespunzător instruite și care să dispună de o mobilitate corespunzătoare. În lipsa unui sistem de instruire public desfășurat într-o limbă comună, care să respecte standardele țării respective este greu de imaginat că cetățenii țării vor porni cu șanse egale în competiția de pe piața muncii. Pentru un stat prosper este în continuare indispensabil ca cetățenii săi să fie solidari între ei, gata să aducă sacrificii pe care le pretinde sistemul bazat pe reciprocitatea serviciilor sociale. Indivizii legați prin conștiința de „noi” și prin identitatea comună sînt probabil mult mai pregătiți să facă aceste sacrificii, iar limba comună și istoria cunoscută ca fiind comună contribuie în mare măsură la fundamentarea conștiinței lor identitare colective.¹⁸ Pentru a caracteriza acest proces, Kymlicka introduce din partea sa conceptul de „cultură societală”. În opinia sa, fiecare stat care poate fi inclus în categoria democrațiilor liberale a trecut odată printr-o perioadă a dezvoltării sale în care răspîndirea culturii societale pe întreg teritoriul său a constituit scopul care a mobilizat cele mai multe energii sociale. Cultura societală se concentrează prin urmare pe un anumit teritoriu, și principala sa caracteristică este că ea cuprinde toate instituțiile societății, în egală măsură din sfera privată și cea publică, și, prin limba folosită în comun, devine accesibilă oricărui cunoscător al ei. Cultura societală cuprinde așadar fiecare teritoriu al existenței sociale, fără a conține însă obiceiurile culturale sau religioase ale culturii luate în sens tradițional, stilurile de viață sau elementele formelor de viață particulare caracteristice comunităților mici sau familiale. În această privință deci cultura societală înseamnă mai puțin — este „mai subțire” spune Kymlicka — decît accepțiunea etnografică a conceptului de cultură, dar reprezintă mai mult decît aceasta, prin pluralismul ei: ea cuprinde fiecare strat caracterizat de particularități etnoculturale și religioase, de stil de viață și de convingere, identificabil într-o societate dată. Prin înțelesul astfel conceput al termenului de cultură putem afirma despre cetățenii americani vorbitori de limbă engleză că sînt integrați prin aceeași *cultură*, ceea ce nu exclude opțiunile personale legate de religie, sistem de valori sau stil de viață.

Ce se întîmplă însă atunci cînd o țară este multiculturală, în sensul definit de Kymlicka? Prezență etniilor nu constituie în general obstacole în calea formării culturii societale. După cum vom vedea în cele ce urmează, o politică imigrațională definită în mod adecvat poate fi un mijloc important de consolidare a culturii societale. Relația minorităților naționale cu proiectul culturii societale este de obicei mai problematică. În general depinde de ambele părți — atît de majoritate cît și de minoritate — ca și de antecedentele istorice, dacă minoritatea va vedea în încercările de creare a culturii societale instituționalizarea drepturilor și libertăților

sau pericolul opresiunii etnoculturale. Corespunzător acestei raportări, istoria ne oferă în egală măsură exemple în care cultura societală a exclus toate încercările alternative de pe teritoriul unei țări — cum sînt cazurile Franței și Germaniei —, cît și cazuri — ca Belgia, Elveția, Canada sau Spania — în care minoritățile s-au opus presiunii exercitate asupra lor în vederea integrării în cultura societală unitară, și au creat propria lor cultură societală paralelă, cu toate condițiile instituționale, lingvistice sau de altă natură.

Apariția culturii societale pe teritoriul unui stat depinde de o politică guvernamentală conștientă și consecventă. Prima și cea mai importantă decizie pe care trebuie să o ia un guvern în interesul consolidării unei culturi societale se leagă de limbă. Cînd un guvern decide ce limbă să folosească în comunicarea cu cetățenii săi, în ce limbă să decurgă educația în școli, cu ajutorul cărei limbi să comunice oamenii în oficiile de stat, la tribunal, în instituțiile sanitare, atunci ia în același timp și cea mai importantă decizie privitoare la viitorul culturii societale. Ceea ce înseamnă totodată că limba care nu este întreținută de o anumită cultură societală, în condițiile societății moderne, industrializate, este condamnată mai întîi la o marginalizare treptată, iar apoi la pieire. O astfel de limbă poate fi ținută în viață într-o formă ritualizată și pe o perioadă mai lungă sau mai scurtă de către elita — de multe ori fanatizată — sau se poate păstra, de asemenea pentru o perioadă incertă, în cercul comunităților tradiționale, izolate, rămase în afara curentului principal al societății. Decizia guvernelor privitoare la limbile recunoscute oficial, și utilizabile în mod public indică deci — în cazul statelor multinaționale — și care cultură societală are viitor pe teritoriul statului respectiv.

Viabilitatea șanselor de supraviețuire a culturilor societale este influențată și pe mai departe în mod hotărîtor de politica imigrațională a guvernului. Imigrarea poate avea un efect benefic asupra culturii societale, în măsura în care guvernul unui stat ține sub control numărul imigranților, și dacă imigranții însușesc limba și istoria celor care-i primesc. În cazul statelor multinaționale însă imigrația poate avea și consecințe dăunătoare, mai ales în ce privește minoritățile naționale. Imigranții în număr mare, dar asimilați cu eficiența corespunzătoare, punînd în paranteză procesul de creștere naturală a populației, pot modifica proporția populației minoritare, care poate duce la scăderea influenței sale politice de mai tîrziu. Sînt și cazuri în care guvernul încurajează stabilirea imigranților în regiuni care sînt locuite în mod tradițional de minorități naționale. Așa s-a întîmplat de exemplu în regiunea sed-vestică a Statelor Unite, unde numărul coloniștilor englezi a depășit treptat numărul băștinașilor chicano și al celor din triburile de indieni. Dacă popoarele autohtone ale regiunii ar fi deținut după pierderea războiului din Mexic putere de decizie în privința politicii de imigrare, foarte probabil că astăzi am avea în partea de sud-vest a Americii o configurație dominată de cultura minoritară, de genul celei din Quebec sau Catalonia, constată Kymlicka. Guvernul

federal al Statelor Unite a decis însă altfel. A ținut sub control numărul imigranților, le-a prescris ce limbă trebuie să folosească și să însușească, și — după cum am amintit — a acordat regiunilor statutul de stat federal abia după ce coloniștii de cultură engleză au format acolo o majoritate confortabilă.

Guvernelor le stau la dispoziție pe mai departe toate mijloacele de a influența viitorul culturii societale. De la alegerea sărbătorilor naționale, prin alcătuirea curriculei școlare, pînă la trasarea limitelor și competențelor ce țin de subunitățile administrative, interne (care poate avea loc fie prin obținerea de către minoritățile naționale a unei relative majorități numerice, și, prin aceasta, a unei puteri în teritoriile locuite de ei, fie, în mod contrar, prin lichidarea acestei majorități), fiecare acțiune influențează șansele de menținere a culturii — sau a culturilor — societale. Deciziile de această natură țin de esența fiecărui stat modern.

Privit din alt unghi, procesul construirii și consolidării culturii societale nu înseamnă altceva decît un proiect de construire națională, datorită simplului fapt că limba culturii societale este de obicei limba majorității etnoculturale care populează țara respectivă. Cînd un guvern decide care va fi limba oficială vorbită pe teritoriul acelei țări, ce se va preda în școli, care vor fi sărbătorile oficiale, care să fie condițiile de obținere a cetățeniei, care vor fi simbolurile oficiale ale statului, atunci aceste decizii le putem evalua nu doar ca reflexe ale prejudecăților etnocentriste, dar și ca încercări de a se crea, într-un mod accesibil fiecărui cetățean, toate condițiile libertății și egalității instituționale. Aceste decizii definesc în mod inevitabil o anumită identitate națională — chiar dacă nu apelează la limbajul etnonaționalismului într-un mod care să bată la ochi — or, în astfel de condiții; este imposibil de vorbit despre neutralitatea etnoculturală a statului sau despre delimitarea strictă dintre stat și etnicitate. Nici în cazul american, considerat de Michael Walzer un prototip al neutralismului național, lucrurile nu au stat altfel: coloniștii englezi s-au considerat pe ei înșiși „populație formativă”, în sensul că „în mîna lor se afla inițiativa politică, a lor era limba, ei stabileau formațiunile teritoriale și de muncă, iar imigranții trebuiau să se adapteze mentalității lor”, spune Kymlicka citîndu-l pe John Higham.

Procesul construirii naționale îi aduce deci, vrînd-nevrînd, în avantaj pe cetățenii majoritari ai statului, față de cei care nu vorbesc limba oficială, respectiv sînt socializați de către o altă cultură. În legătură cu aceasta Charles Taylor scrie de exemplu următoarele: „În măsura în care în cazul unei societăți moderne putem vorbi de o limbă ‘oficială’, în cel mai larg înțeles al cuvîntului — adică despre o limbă și o cultură sponsorizată și prescrisă de către stat cetățenilor săi, și care constituie totodată și limba economiei și a problemelor de stat — aceasta avantajează evident foarte mult pe cei cărora aparține limba și cultura respectivă. Vorbitorii altor limbi sînt evident dezavantajați. Lor nu le prea rămîne altă alternativă decît să folosească o a doua limbă în activitatea lor de zi cu zi, sau să încerce să șteargă prin asimilare

diferențele existente între ei, și cei care folosesc limba lor maternă ca limbă oficială. Sau, în măsura în care această a doua, anevoioasă perspectivă, nu le este pe plac, pot lua atitudine în interesul redesenării granițelor, inițiind acțiuni politice și economice a căror limba oficială va fi limba lor maternă.”¹⁹

Conform lui Kymlicka, în fața comunităților etnoculturale care se confruntă cu dilema de mai sus, se află trei posibilități, dintre care minoritățile, etniile sau alte grupuri etnoculturale aleg corespunzător naturii lor.

Prima posibilitate o reprezintă continua marginalizare, pe care, de exemplu, și-o asumă voluntar, conform convingerilor lor teologice, sectele religioase. Bunăoară, comunitatea americană amish sau hutteriții din Canada, nu simt pur și simplu nici o nevoie de a participa la educația universitară sau la procesele legislative, excluzându-se complet din sfera publică pentru că din punct de vedere al stilului lor de viață, al credinței lor, acestea sînt irelevante.

Integrarea — și din perspectiva a mai multor generații, asimilarea — este aleasă de obicei de etniile formate de comunitățile de imigranți. Conform datelor empirice sînt foarte rare cazurile în care imigranții să protesteze împotriva obligativității referitoare la însușirea limbii oficiale a țării adoptive sau să îi oprească pe copiii lor de la educarea în limba statului. Le este evident că o bună cunoaștere a limbii majorității este o condiție indispensabilă pentru ca serviciile și oportunitățile sociale să le fie și lor într-o cît mai mare măsură accesibile. Pînă la urmă, decizia — în cele mai multe dintre cazuri, deloc ușoară de luat — de a părăsi pămîntul natal sau de a întrerupe legăturile familiale și sociale a fost motivată de această intenție. În cazul imigranților, așadar, integrarea în cultura societală nu produce probleme deosebite. Statul care îi primește este obligat să le acorde atenție — în cazul în care se fac presiuni asupra sa în ce privește dreptatea etnoculturală — măcar pentru a crea condițiile decente și umane ale integrării și asimilării, adică să elimine prejudecățile etnocentriste din sfera publică, din curricula școlară și, în funcție de posibilități, inclusiv la stabilirea sărbătorilor oficiale, și să prevină ca simbolurile de stat să ofenseze sensibilitățile etnoculturale.

A treia variantă de reacție la dezavanatajele datorate proiectului de construire națională a națiunilor majoritare caracterizează în general minoritățile naționale, care răspund în cele mai multe din cazuri la aceste provocări — pe baza experiențelor istorice — cu propriile lor încercări de construire națională. În cazul lor nu este vorba doar de faptul că datorită caracteristicilor etnoculturale pe care le au, trebuie să ia în considerare și eventualitatea rămîinerii în afara instituțiilor publice, a economiei sau a sferei academice care folosesc ca mijloc de comunicare o altă limbă, dar și faptul că o cultură societală și delimitările lingvistice create de majoritate pun în pericol sistemul instituțional tradițional al minorității, care îndeplinește mai multe funcții ale culturii societale. Răspunsul minorității la aceste provocări este de obicei acela că se opun tendințelor integraționiste, luptînd pentru

recunoașterea oficială a limbii și a culturii proprii. Iar pentru aceasta apelează la metode care nu diferă cu nimic de încercările de construire națională ale majorității. Pentru ei este la fel de important ca limba comună să facă accesibilă pentru fiecare membru al minorității conținuturile culturale proprii, să transmită oportunitățile instituționale ale acesteia și să fundamenteze solidaritatea lor. La fel de importantă consideră a fi și educația care să promoveze valorile culturale proprii, și interesele lor se leagă de trasarea granițelor interne, încercând să prevină ca imigrația — sau colonizarea forțată — să dea naștere unei schimbări a configurației etnoculturale a teritoriilor locuite de ei. Încercările de construcție națională specifice minorităților nu sînt cu nimic mai puțin moderne așadar decît proiectele corespunzătoare ale majorității, căci ambele țin cont de tot ce are nevoie o comunitate etnoculturală pentru a supravieții — așa cum am văzut — condițiilor modernității. Prin urmare, întrebarea care se pune este că, dacă încercările de construcție națională a popoarelor majoritare sînt legitime și dacă acestea pot fi considerate ca adaptate la cerințele modernității, de ce se contestă același lucru în cazul comunităților minoritare, mai ales dacă acestea au fost incluse în structuri de stat existente contrar voinței lor?

Conform lui Kymlicka, faptul că opinia publică internațională nu a ajuns încă la un consens în privința acceptării din perspectivă liberală a construirii națiuni — referitor la standardele sale valabile în aceeași măsură pentru majoritate și minoritate — se datorează poate nu în ultimul rînd convingerii larg răspîndite și frecvent citate legate de neutralitatea etnoculturală a statului de drept liberal. Această neutralitate — după cum am văzut — este un mit, deoarece nu există nici un stat care să nu încerce crearea culturii societale și care să nu aibă pretenția ca cetățenii săi să o considere a lor, formînd astfel o comunitate politică. Neutralitatea etnică, adică finalizarea implicită a separării statului de etnicitate — urmînd exemplul toleranței religioase — ar însemna practic ca *nici o* etnie să nu fie recunoscută oficial. Statul s-ar degrada într-un cadru instituțional prestator de servicii privind bunul public, iar cetățenii ar deveni simpli consumatori, din partea cărora nimeni nu ar putea pretinde loialitate sau spirit de sacrificiu. Un astfel de stat însă nu există, și putem presupune că referirile la el trădează interese — etnocratice — care, asemănător celor discutate în capitolul anterior, încearcă să dizolve conceptul de minorități naționale în categoria generală a etniilor, iar revendicările lor să le reducă la nivelul încercărilor caracteristice imigranților. În ce privește majoritățile, reducerea soluțiilor acceptabile la nivelul politicii imigraționiste, accentuarea importanței integrării duc inevitabil, așa cum am văzut, la asimilare. Deși majoritățile văd frecvent în aceasta soluția cea mai viabilă pe termen lung, pentru minoritățile naționale tocmai aceasta este perspectiva care declanșează în cel mai scurt timp mobilizarea etnopolitică.

Ar fi o greșeală ca pe baza celor menționate mai sus să presupunem că încercările minorităților de construcție națională conduc în mod necesar la mișcări

secesioniste. Diferitele forme de autonomie, federalismul, premisele privitoare la folosirea limbii, la educație — adică recunoașterea oficială a dreptului minorității la propria sa cultură societală — se pot dovedi adecvate, în funcție de caracteristicile situațiilor concrete, pentru ca minoritatea să se simtă într-o siguranță instituțională în cadrele etnopolitice dominate de majoritate. □

Traducere de Marius Cosmeanu

NOTE

1. Monica Spiridon în esul ei plin de vervă, și în care pledează pentru universalitatea culturii, scrie de exemplu că: „Din păcate, n-ar fi prima oară când un concept își începe cariera spectaculoasă în România exact în momentul în care în locul său de origine începe să devină trecut. Sau când, ca să se răspundă unor necesități reale, se face un import neinspirat, recurgându-se, de pildă, la un transplant de cord ca să se suplinească un ... plămîn carent.” *Splendoarea și mizeria unui concept: multiculturalismul* în: *Altera*, anul V, 12, 1999, 34., anul V, 12, 1999, 34. În postscriptumul unui faimos eseu, declanșator de polemici, Ovidiu Hurdzeu scrie următoarele: „Asumându-mi toate riscurile care decurg din poziția mea de bărbat alb, membru al lumii universitare americane, adresez intelectualilor români un ÎNDEMN LA LUCIDITATE ȘI VIGILENȚĂ. De vor ceda din nou iluziilor și oportunismului — de data asta venite de la Vest — s-ar putea ca peste douzeci de ani să locuiască în regiunile ‘autonome’ și federalizate Valahia, Transilvania și Moldova; iar copiii și nepoții lor să învețe la școlile ‘multiculturale’ despre ‘istoriile’ ‘carpatice’ și despre un anume Eminescu șovin și falocentrist.” (Sublinierea aparține autorului — S. L.) în: *Noua identitate a omului occidental, România Literară*, nr. 37. 1998, 13. Balázs Sándor, în amplul și exigentul său eseu ce-și propune clarificarea conceptului, atrage atenția asupra faptului că anumite variante populare în țările occidentale ale multiculturalismului nu pot fi considerate ca fiind relevante și situației din România, pentru că: „Noi, odată ajunși minoritari, nu a trebuit să concepem strategii de păstrare a identității noastre naționale, sau modele de organizare civică prin care să ne îngrijim de ea, căci dispuneam de toate acestea de multă vreme. Cel mult a trebuit să ducem o luptă acerbă pentru recunoașterea noastră în noua formă statală, când ne-am pierdut, ca urmare a schimbării puterii de stat, sprijinul statal care asigura dezvoltarea culturii noastre. Noi nu avem nevoie de împlinirea unui proces prin înglobarea culturii noastre în ceva ‘multi’. Noi am copt deja și, prin propria politică culturală de stat, am cizelat garanția autoconservării noastre spirituale: propria noastră cultură. Canada, Australia sau alt ‘stat imigrațional’ nu pot constitui modele pentru noi, căci multiculturalitatea României, ca și dat, diferă total de cea al lor.” „Multikulturalizmus és egyetem/Multiculturalitate și universitate” în: *Erdélyi Múzeum*, Volumul LX., Caietul 1-2., 1998, 7-8. Horvát István în schimb scrie următoarele: „Multiculturalismul în România este o soluție ideologică... și ca atare invocarea lui este o încercare de limitare a pretențiilor UDMR-ului de a redefini comunitatea politică. Tocmai haloul semantic al termenului și faptul că este la modă face posibilă o asemenea instrumentalizare. Mai mult decât atât, prin invocarea multiculturalismului, problema redefinirii comunității politice este evitată, căci naționalismul minoritar nu mai este combătut prin invocarea intereselor și valorilor națiunii majoritare, ci prin dezavuare, delegitimare, prin invocarea unei ideologii integratoare. Deci în loc de o politică a recunoașterii, multiculturalismul, așa cum este înțeles în România, devine o politică a limitării naționalismului minoritar, iar în loc de un ghid ideologic este o armă ideologică. Nu este vorba de faptul că multiculturalismul ar fi o ideologie care deschide cale liberă, legitimează fragmentarea etnonațională, ci mai degrabă una care consideră că neutralitatea culturală a statului este o ipocrizie și că statul trebuie să-și asume un rol

activ în asigurarea drepturilor care iau în considerare nu individul abstract, ci îl protejează în acele contexte concrete în care identitatea lui se formează și se manifestă.” *Multiculturalismul în România: alternativă sau eschivă?* în: Irina Culic, István Horváth, Cristian Stan (red.): **Reflecții asupra diferenței**, Editura Limes, Cluj, 1999, 9-10. Despre unele relevanțe emancipatorii ale multiculturalismului putem citi în lucrările lui Adrian Miroiu, care publică în chestiunea discutată cu o consecvență demnă de respect, deși nu fără accente critice. Lucrări mai importante: *Democrația într-o lume a diferențelor* în: **Revista de cercetări sociale**, vol. 4, 1995, 135-151, **Filosofie fără haine de gală: despre filosofie și politică**, Editura All Educațional, București, 1998. Legat de consecințele care favorizează segregarea etnoculturală ale multiculturalismului și, comparativ cu aceasta, de necesitatea posibilităților de afirmare a identităților periferice sau hibride, putem aminti scrierea semnată de Margit Feischmidt: *Multiculturalismul: o nouă perspectivă științifică și politică despre cultură și identitate*, în: **Altera**, anul V, 12, 1999, 5-26.

2. Joe L. Kincheloe – Shirley R. Steinberg: **Changing Multiculturalism**, Open University Press, Buckingham-Philadelphia, 1997.

3. Peter Lamborn Wilson: *A multikulturalizmus ellen/Împotriva multiculturalismului* în: **Élet és Irodalom**, 1996 július 19.

4. **Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development**, UNESCO, 1996, 16 respectiv 25.

5. Datele la care se fac referire provin din rezultatele cercetării cunoscute sub numele de **Minorities at Risk**. Cercetarea, la inițiativa din 1986 a lui Ted Robert Gurr, se desfășoară din 1988 sub auspiciile institutului Center for International Development and Conflict Management din cadrul Universității Maryland. Vezi: Ted Robert Gurr: *Minorities, Nationalists and Ethnopolitical Conflict* în: Chester A. Crocker — Fen Osler Hampson — Pamela Aall (red.): **Managing Global Chaos. Sources and Responses to International Conflict**, United States Institute of Peace Press, Washington, D.C., 1996, 53-79.

6. Chaim Kaufmann: *Possible and Impossible Solutions to Ethnic Civil Wars* în: Michael E. Brown — Owen R. Coté, Jr. — Sean M. Lynn-Jones — Steven E. Miller (red.): **Nationalism and Ethnic Conflict**, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996-1997, 235-265.

7. Jürgen Habermas: *Struggles for recognition in the Democratic State* în: Habermas: **The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory**, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1998, 203-239.

8. Will Kymlicka: **Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights**, Clarendon Press, Oxford, 1995.

9. Istoricul disputei liberalism-comunitarism este prezentat de exemplu temeinic, în Stephen Mulhall — Adam Swift: **Liberals and Communitarians**, Blackwell, Oxford – Cambridge, 1992. Cedind presiunilor comunitare la care a fost supus, Rawls a început să se distanțeze de idealul autonomiei individului referindu-se la faptul că în realitate cei mai mulți oameni nu simt nevoia să-și formeze liber concepția creată despre viață, să-și supravegheze periodic convingerea privitoare la aceasta. Majoritatea hotărâtoare a oamenilor au nevoie mai curînd de certitudini, de autorități care să-i îndrume în viață. Plecînd de aici, tradiționala stăruință a liberalismului față de conceptele sale care disting autonomia individuală ca principiu de bază pare un comportament „sectar”. Cu toate acestea Rawls nu a cedat într-un totu în ce privește nevoia de autonomie, ci a încercat să reducă sfera de valabilitate a acesteia. Așa a ajuns la conceptul liberalismului politic, care face deosebire între sfera privată și cea publică, în sensul că în timp ce în prima nu există cerință pentru autonomia individuală, în cea de a doua ea trebuie să se evidențieze pe deplin. Kymlicka consideră că această problemă de diferențiere nu poate fi dusă la bun sfîrșit, iar aplicarea ei produce contradicții interne în teoria liberală. Vezi: Kymlicka: op. cit. capitolul 8.

10. Kymlicka recunoaște că: nu putem considera exclus faptul că unele grupuri de imigranți care se stabilesc pe un teritoriu locuit de o populație compactă, dar lipsită de băștinași, sau de una răspândită, să se transforme în minoritate națională prin obținerea de către acestea a drepturilor autoadministrative. Până la urmă, același lucru s-a întâmplat și cu coloniștii britanici, sau cu imigranții spanioli din Porto Rico, respectiv cu cei francezi din Quebec. Scopul coloniștilor nu a fost acela de a se integra în cultura celor din teritoriile ocupate, ci de a-și face acceptată propria cultură în noul spațiu de existență. În cazul lor miza era crearea unei societăți desăvârșite instituțional, prospere, și nu integrarea indivizilor sau a familiilor. Teoretic putem presupune că pot exista unele țări care să primească imigranți și care să ducă o politică migrațională care să sprijine, respectiv să încurajeze acest fel de comportament în rândul imigranților, dar până în prezent nu cunoaștem astfel de exemple. Tot mai frecvent ne putem întâlni cu opinia conform căreia comunitatea spaniolă din Statele Unite prezintă un tot mai scăzut interes față de integrarea în *mainstream*-ul societății de limbă și cultură engleză, și că proporția lor care indică tendințe de creștere, se îndreaptă ca urmare spre autonomizare. Kymlicka subliniază însă faptul că în SUA nu se poate vorbi despre o comunitatea de limbă spaniolă omogenă. Populația vorbitoare de limbă spaniolă din America cuprinde în rândurile ei, în egală măsură, atât minorități etnice — cum sînt chicano-ii și portoricanii —, cît și imigranți din America de Sud. Nici această din urmă categorie nu este una omogenă: cît timp, din punct de vedere al obținerii cetățeniei sau a permisului de rezidență ei reprezintă imigranți spanioli fără șanse — ca și refugiații cubanezii ce se consideră exilați sau ca imigranții ilegali mexicani — ei nu văd sensul și nici perspectiva integrării, în schimb, în ce privește imigranții de limbă spaniolă cu șanse în procurarea permisului de rezidență, procesul integrării la aceștia — în anumite cazuri, chiar al asimilării — este mai rapid decît cu un secol în urmă. Dezinteresul față de limba engleză în Puerto Rico, unde cultura dominantă este de limbă spaniolă, este în schimb o realitate. Se poate întâmpla ca în timp să apară forme ale identității spaniole americane, care să șteargă aceste diferențieri interioare, dar momentan această denumire nu reprezintă altceva decît numele de cod comun pentru minorități naționale, imigranți și exilați. **Multicultural Citizenship**, 16.

11. În cazul amintit — același lucru este valabil și privitor la cele trei mari țări-țintă, Australia, Canada și Statele Unite — aceeași țară poate fi în același timp și multinațională și multietnică. Este important de menționat mai departe că imigrarea nu este desigur un fenomen pe care să-l întâlnim exclusiv în Lumea Nouă. După cel de al doilea război mondial, Franța și Marea Britanie au primit și ele un număr relativ însemnat de imigranți de pe coloniile lor de odinoară; alte țări, ca de exemplu Suedia, a primit cu ospitalitate refugiații sosiți de pe toate meleagurile lumii; în timp ce Germania, de exemplu, se confruntă cu fenomenul imigrației în problema muncitorilor străini — mai ales turci — care pînă acum erau ținuți în evidență ca rezidenți temporari și care doresc să se stabilească definitiv acolo.

12. **American Multiculturalism in the International Arena**, Dissent, Fall 1998, 73-79.

13. D. Hollinger: **Postethnic America: Beyond Multiculturalism**, Basic Books, New York, 1995.

14. Studiul a fost scris înaintea intervenției NATO din Kosovo.

15. Mulți dintre criticii săi au observat că această categorisire care fundamentează conceptul de multiculturalism la Kymlicka (referitoare la resursele pluralismului etnocultural), nu epuizează toate resursele posibile ale diversității etnoculturale. Într-un nou studiu al său, luînd în considerare concluziile polemicilor generate între timp în jurul problemei, Kymlicka creează o imagine mai nuanțată în ce privește resursele și variantele pluralismului etnocultural. Vezi: *Relațiile etnice și teoria politică occidentală*, în: *Altera*, 1999/10, 95-148.

16. În ce privește raportul dintre modernitate și naționalism vezi: Charles Taylor: *Nationalism and Modernity*, în: Robert McKim — Jeff McMahan (red.): **The Morality of Nationalism** Oxford University Press, New York – Oxford, 1997, 31-56.

17. M. Walzer: *Comment* în: Amy Gutmann (red.): **Multiculturalism and the "Politics of Recognition"**, Princeton University Press, Princeton, 1992, 100-101.

18. Vezi. Ernest Gellner: **Nations and Nationalism**, Blackwell, Oxford, 1983 și Benedict Anderson: **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, New Left Books, London, 1983.

19. Charles Taylor: i.m. 34.

*

Levente SALAT (1957, Miercurea Ciuc) este președinte executiv al Centrului de resurse pentru diversitate etnoculturală din Cluj, doctorand și lector asociat în cadrul Facultății de filosofie respectiv Științe politice a Universității Babeș-Bolyai din Cluj. Publicațiile sale includ o colecție de studii de filosofia științei, un volum de eseuri (Filippika az idő ellen, 1996), cit și articole legate în special de problematica minorităților naționale, publicate în limbile maghiară, română și engleză.

Multiculturalism, anticomunism, naționalism

RADU NECULAU

Multiculturalismul a fost receptat cu indiferență sau chiar ostilitate de *establishmentul* cultural românesc. Cu excepția câtorva grupări marginale, alcătuite din intelectuali tineri, școliți în științele sociale și politice la universități occidentale, ideea de multiculturalitate a produs un ecou limitat. Lipsa de apetență față de un import încă nedigerat în România poate fi, pînă la un punct, înțeleasă. Ambiguității conceptuale inerente dezbaterii occidentale privind multiculturalismul i s-au adăugat rezervele datorate unei sensibilități sociale și istorice diferite și unei agende ideologice puțin permeabile față de experimentele politice nord-americane ale ultimului deceniu.

Receptarea problematicii multiculturalismului în mediile intelectuale românești a avut de suferit și din cauza acaparării sale de către profesioniștii autohtoni ai colectării de burse și stipendii. Nu puțini sînt cei care au intuit, încă de la început, că organizațiile și fundațiile occidentale sînt fascinate de promisiunea politică a societății multiculturale și, ca urmare, sînt dispuse să finanțeze cu generozitate proiectele de cercetare corespunzătoare. Multiculturalismul reprezintă o marfă vandabilă, iar oferta este abundentă. Calitatea ofertei lasă numai de dorit. Un număr semnificativ dintre proiectele de cercetare invocînd multiculturalismul (publicate sau care au pătruns în circuitele academice prin intermediul conferințelor și sesiunilor de comunicări) impresionează prin confuzie conceptuală, absența deprinderilor analitice și a simțului de orientare într-o literatură academică nuanțată și complexă.¹ Mulți dintre susținătorii conjuncturali ai multiculturalismului dau impresia că mijloacele financiare la care au acces le depășesc posibilitățile cognitive și, în consecință, că substituie retorica substanței. Percepției inițiale de fragilitate conceptuală i s-a adăugat, astfel, suspiciunea de abuz moral. În scurt timp, preocuparea față de multiculturalism a ajuns să evoce, cu egală forță, vacuitatea teoretică și impostura intelectuală a celor care știu, în contexte lingvistice noi, să își mascheze inconsistența prin imaginea de sine progresistă pe care o

livrează „naivului” occident finanțator. Acest deficit de reprezentativitate a fost suficient pentru ca asimilarea critică a multiculturalismului să fie suspendată într-o atitudine de rezervă față de o „modă” care, pînă acum, nu și-a arătat decît valoarea-cash (în sensul propriu al expresiei). Pentru mulți dintre intelectualii români cu o formație tradițională, atitudinea față de multiculturalitate pare să se fi transformat, astfel, într-un revelator caracterial înainte de a-și fi probat soliditatea teoretică sau relevanța socială.

Asimilarea concepției filosofice multiculturaliste nu ridică bariere de înțelegere insurmontabile. Sursele istorice și rațiunile sistematice ale multiculturalismului reprezintă locuri cunoscute ale tradiției intelectuale occidentale (și pe care le voi indica ceva mai jos). Ceea ce merită o examinare mai atentă, însă, este contextul social și politic în care această tradiție este reinterpretată în mediile academice nord-americane și vest-europene de astăzi. În prima parte a intervenției prezente voi încerca să schițez aceste coordonate. În partea a doua voi contura, cu riscul simplificării și al judecății partizane, presuposițiile ideologice și contextul instituțional al receptării românești a multiculturalismului. Într-o ultimă parte voi încerca să evaluez sumar conjunctura politică recentă a redimensionării discuției românești despre multiculturalism.

I. Societatea nord-americană a fost asemănată adeseori, admirativ, unui *melting pot* etnic și rasial în care, sub presiunea lingvistică, economică și a unei culturi politice egalitariste valurile succesive de imigranți sînt asimilate unui *ethos* liberal radical diferit de acela al țărilor sau culturilor de origine. Ceea ce în altă parte este perceput drept o reușită a ingineriei sociale integraționiste este contestat însă în chiar țara de origine. O parte semnificativă a intelectualității americane universitare (dar nu numai) crede că filosofia identitară care girează practica politică aflată în spatele *melting pot*-ului nu face decît să acorde greutate teoretică unui efort de nivelare a diferențelor etnice, rasiale sau, într-un sens foarte larg, „culturale” prin care majoritatea (încă) albă și eurocentrică își asigură dominația economică, socială și politică. Potrivit acestor convingeri, succesul integraționismului american s-ar întemeia pe o strategie de excludere a grupurilor etno-culturale marginale sau minoritare de la îndreptățirile politice, economice și sociale la care aspiră. Excluderea nu ar lua forma discriminării legale explicit codificate, ci s-ar produce indirect, „cultural”, prin afirmarea superiorității valorice a civilizației europene albe și creștine față de culturile minorităților etnici sau rasiali. În măsura în care nu adoptă sistemul de credințe și valori al culturii majoritare, americanii de religie, rasă sau origine etnică diferită sînt împinși spre periferia economică și socială a societății. Integrarea lor se produce abia la a doua sau a treia generație, prin uniformizare și abandonarea culturii de origine. Chiar în această situație, însă, anumite grupuri de cetățeni sînt discriminați datorită semnelor exterioare, fizice, ale diferenței, iar strategia de integrare prin asimilare culturală

se blochează în schemele prejudicative de reprezentare socială a alterității. Prin extensie, raționamentul de mai sus se poate aplica tuturor grupurilor discriminate ale societății americane.²

Care sînt argumentele acestei poziții și cum pot fi ele evaluate?

Dezbaterea privind legitimitatea culturii majorității poate fi cu greu înțeleasă în afara transformărilor fundamentale care au cuprins societatea americană începînd cu anii '60. Mișcările privind garantarea instituțională a drepturilor civice ale principalilor minoritari par să fi declanșat în rîndurile intelectualității academice un îndelungat și complex proces de reflecție privind legitimitatea morală a majorității albe și eurocentrice. Spațiul nu îmi permite să urmăresc istoria acestor transformări, deși o astfel de întreprindere ar fi extrem de instructivă și necesară. În România este puțin cunoscut că societatea americană postbelică a trecut prin frământări sociale și neliniști morale care au estompat, în conștiința publică, amenințarea dominației politice și militare a sistemului comunist. Faptul că percepția românească a fenomenelor sociale și politice americane se modelează, în mod explicabil de altfel, pe imagistica maniheică a discursurilor anticomuniste privind „imperiu răului” tinde să oculte semnificația acestui proces de evaluare critică de sine, motiv pentru care importanța schimbărilor care au condus la ascendența preocupării față de multiculturalism este fie neînțeleasă, fie minimalizată. Identitatea civică americană a ultimelor decenii s-a agregat însă mai curînd în trena eforturilor de extindere a sferei drepturilor individuale asupra grupurilor minoritare, de desegregare rasială, de emancipare a femeii sau de deculpabilizare juridică și etică a homosexualității, decît în contextul combaterii ideologice a comunismului sovietic. Dezbaterea privind multiculturalismul trebuie privită, așadar, într-un orizont social mai larg și dintr-o perspectivă istorică mai nuanțată.

Spațiul simbolic în care se desfășoară lupta pentru extensia drepturilor individuale asupra culturilor de proveniență a indivizilor este școala³ (prin care înțeleg sistemul de educație universitară), iar „luptele” propriu-zise (cunoscute și sub numele de „culture wars”) au drept miză reconsiderarea curriculei umaniste. Piesa principală a „dosarului” multiculturalist se referă la necesitatea de a include în canonul cultural academic a unor producții intelectuale reprezentative pentru culturile minoritare, ne-occidentale.⁴

Scopul politicii de deschidere a „canonului vestic” față de culturi puțin cunoscute sau recunoscute este destul de transparent. Dacă societatea americană include largi grupuri etnice ne-europene, cu o cultură sensibil diferită de modelul dominant european, și dacă aceste grupuri sînt supuse unui proces de asimilare prin intermediul culturii dominante, atunci nu poate fi decît rezonabilă echilibrarea asimilării nivelatoare a *indivizilor* printr-o strategie compensatorie de integrare, bazată pe recunoașterea îndreptățirii egale la respect a *culturilor* de proveniență ale minoritarilor. Cu alte cuvinte, în loc să îi oblige pe asiatici (hispanici, africani etc.) să renunțe la identitatea lor culturală printr-o politică agresivă de americanizare

întemeiată pe presupuziția superiorității valorice a civilizației europene, elita intelectuală americană găsește că este mai rezonabil din punct de vedere social și mai legitim moral să îi recunoască pe minoritari cu tot cu identitățile lor culturale aparte. Deschiderea curriculei față de culturi ne-europene contribuie astfel la lărgirea orizontului intelectual al majorității americane albe și la sensibilizarea sa față de alteritatea rasială sau etnică. Cei diferiți nu mai sînt percepuți drept barbari veniți de la periferia lumii civilizate, ci drept persoane care trebuie respectate, înțelese și acceptate cu tot cu diferențele lor. Acceptarea culturilor minoritare reprezintă astfel un exercițiu al toleranței față de diversitate și alteritate într-o lume în care barierele tradiționale dintre civilizații încep să se erodeze. Aceasta nu înseamnă, evident, că studenților bărbați, albi, anglo-americani, creștini și heterosexuali (de exemplu) li s-ar impune practici sau valori străine culturii lor de proveniență sau înclinației lor naturale. Acceptarea alterității înseamnă, doar, că americanilor li se solicită respectul (sau, dacă nu este posibil, atunci măcar toleranța) față de culturi (ațit într-un sens îngust, cît și într-un sens mai larg al termenului) și opțiuni diferite (sau radical diferite). În loc să încurajeze reprimarea sau excluderea, adeseori violentă, a diferenței din societate (rasismul persistent în societatea americană fiind exemplul cel mai elocvent), politicile educaționale multiculturaliste încearcă să ofere modele de coabitare întemeiate pe respectul față de diferență.⁵

Includerea în curricula academică a unor creații pînă nu de mult considerate marginale sau ne semnificative nu înseamnă altceva decît afirmarea principiului recunoașterii reciproce.⁶ Numai că, pentru a recunoaște și respecta o cultură, trebuie mai întîi să o cunoști, să încerci să o înțelegi, să te angajezi într-un dialog tolerant, deschis și înțelegător cu reprezentanții săi. Angajarea în dialog este însă exact ceea ce, potrivit multiculturaliștilor, ar refuza adversarii virulenți ai multiculturalismului. Motivul principal pe care par să îl invoce aceștia din urmă este presupusa „lipsă de valoare” a culturilor ne-europene. Lipsa de valoare (judecată invariabilă potrivit standardelor culturii dominante europene, cărora li se atribuie validitate absolută) ar face inutilă încercarea de a lărgi canonul cultural și, în același timp, ar descalifica pretențiile de recunoaștere ale culturilor ne-europene.

Astfel, solicitările minoritarilor de a fi recunoscuți nu numai într-un sens îngust, legal, ci și în calitate de purtători ai unor culturi demne de respect depășesc contextul politic tradițional al luptelor pentru drepturi juridice individuale. „Războaiele culturii” invocă o semnificație și îndeplinesc o funcție dublă. Pe de o parte luptele pentru recunoaștere culturală își propun să influențeze și să transforme reprezentările colective ale majorității într-un spirit al toleranței și respectului față de diferență.⁷ Pe de alta parte ele încearcă să redefinească spațiul tradițional al politicului. Aceasta presupune deopotrivă reconsiderarea noțiunii de standard valoric și regîndirea filosofiei politice a liberalismului „clasic” (centrată pe acordarea și garantarea instituțională a drepturilor civice individuale) pentru a

lua în calcul rolul pe care îl joacă diferența culturală, de grup, în definiția individului. Voi discuta, pe scurt, fiecare dintre aceste chestiuni, indicînd, în același timp, cîteva dintre argumentele filosofice importante pe care se întemeiază. Analiza este, inevitabil, limitată la o schiță incompletă și foarte generală. Mă voi opri, mai întîi, asupra celei de-a doua probleme enunțate mai sus, reconsiderarea filosofică a liberalismului clasic.

Două dificultăți trebuie depășite în acest efort de reconsiderare a liberalismului politic. În primul rînd, trebuie oferită o justificare a necesității de a include în definiția legală a individului a acelor trăsături care țin de cultura sa de proveniență. Dacă pînă acum liberalismul era înțeles în mod exclusiv ca expresie a unei filosofii politice de justificare a drepturilor și libertăților individului considerat ca persoană legală, el trebuie redefinit în așa fel încît să ia în considerare și faptul că persoana legală este o persoană culturală, imersată în spațiul vieții etice a comunității de proveniență.⁸

Din punctul de vedere al istoriei intelectuale, două tradiții filosofice se află în concurență. Pe de o parte, liberalismul politic întemeiat pe filosofia morală și juridică a lui Kant și pe înțelegerea kantiană a persoanei. Pe de alta parte, liberalismul politic întemeiat pe filosofia socială și morală hegeliană, informat de o înțelegere a persoanei care își are sursele în interpretări pe care Charles Taylor le grupează sub numele de „expresivism filosofic”⁹ și care sînt atribuite unor autori precum Herder, Humboldt, romanticii germani și Hegel. Aceste două orientări se regăsesc, în linii mari, în filosofii politice care subîntind, pe de o parte, diferitele variante de liberalism al drepturilor individuale susținut, printre alții, de autori precum Rawls¹⁰, Dworkin¹¹ sau Larmore¹² și, pe de altă parte, liberalismul comunitarian reprezentat de autori precum Taylor¹³ sau Michael Sandel¹⁴.

Din perspectiva deschisă mai sus se poate afirma că adversarii multiculturalismului își justifică refuzul de a include cultura de apartenență în definiția individului îndreptățit la libertăți și drepturi juridice în baza unei înțelegeri kantiene a persoanei. Potrivit lui Kant¹⁵, ființa umană este determinată în sfera practică de maximele conștiinței sale morale, iar conduita sa etică este reglementată de capacitatea de a urma legea morală pe care conștiința singură și-o prescrie. Întrucît legea morală își găsește principiul în sfera supersensibilă a subiectivității, sursă a identității cu sine pentru fiecare ființă umană, și nu în sfera exterioară conștiinței, persoana este considerată autonomă. Mai departe, calitatea de persoană legală cu drepturi și libertăți juridice inalienabile este derivată din autonomia persoanei, considerată de această dată sub aspectul său extern. Organizarea politică a societății presupune respectarea principiilor legale universale deduse din înțelegerea persoanei ca ființă autonomă. Instituțiile și legile statului reflectă autonomia persoanei și au drept scop preservarea sa. Liberalismul politic întemeiat pe filosofia kantiană a dreptului este dependent, astfel, de o înțelegere a persoanei redusă la conștiința sa morală normativă, izolată de sfera socială în care se află plasat individul. În această

interpretare, pretențiile multiculturaliștilor de a considera dimensiunea „culturală” a persoanei și de a extinde în mod corespunzător sensul noțiunii de drept pentru a o include, nu pot fi satisfăcute. Societatea nu poate asigura drepturi colective sau culturale întrucât acestea nu pot fi definite în interiorul filosofiei politice schițate mai sus. Statul este neutru față de (sau orb la) particularitățile etnice sau rasiale ale cetățenilor săi și nu poate acorda drepturi specifice în funcție de aceste particularități. Singurele drepturi acceptate sînt acelea care decurg din condiția morală a oricărei ființe umane, considerată sub aspect legal. Singurele drepturi legitime sînt cele individuale, iar aceste drepturi pot fi universalizate potrivit unui mecanism justificat în baza principiului moral descris mai sus.

Multiculturaliștii se prevalează de o perspectivă diferită, non-kantiană asupra persoanei. După aceștia, noțiunea kantiană de persoană legală se sprijină pe o înțelegere a subiectului care nu poate fi justificată. Subiectivitatea kantiană idealizată reprezintă o ficțiune metafizică. Conștiința este redusă la spațiul autarhic al experiențelor subiective, impermeabil la orice influență externă. Ca urmare, autonomia morală a persoanei, din care este dedusă autonomia sa juridică și pe seama căreia se definește noțiunea de drept, face abstracție de sfera exterioară a persoanei. Din acest motiv, filosofia politică elaborată pe temelia acestei concepții este incapabilă să producă o noțiune de drept care să acomodeze condiția socială a subiectului.¹⁶ „Subțire ca un ac” — după cum spunea Iris Murdoch — subiectul se întrevește doar în rarele sclipiri ale unor decizii etice radicale (și radical decontextualizate).

Prin contrast, multiculturaliștii propun o definiție a persoanei informată de o înțelegere diferită, hegeliană, a subiectivității. După această interpretare, conștiința nu este o sferă închisă și izolată, ci un mediu deschis, interactiv al experiențelor subiective. Conștiința nu este punctiformă și nici nu se concentrează în jurul unui nucleu transcendent, ci expresivă și relațională. Subiectul se articulează prin întâlniri semnificative, iar viața sa internă este modelată de practicile cognitive, estetice, morale etc. în care se angajează.¹⁷ Ca urmare, persoana se formează mediat, prin relațiile cu alte persoane, într-un spațiu social particular și într-un context istoric determinat, cu alte cuvinte, într-o cultură specifică. Pentru identitatea persoanei importantă nu este conștiința abstractă, ci o subiectivitate definită de mediul în care se formează.

Mecanismul social al formării de sine ca persoană culturală este cel al recunoașterii de către celălalt.¹⁸ În mod corespunzător, persoana legală este definită în funcție de recunoașterea instituționalizată de către celelalte persoane legale, iar organizarea politică a societății se întemeiază pe recunoașterea reciprocă a cetățenilor. În consecință, drepturile civice ale indivizilor sînt drepturi recunoscute în spațiul de joc definit de practicile sociale în care aceștia se angajează. Ele sînt codificate prin intermediul normelor etice și juridice comunitare și sînt sancționate de instituțiile statului. Drepturile „culturale” pe care le invocă multiculturaliștii

devin astfel legitime în măsura în care ele sînt recunoscute de comunitate. Pretențiile la drepturi colective care să garanteze preservarea identității specifice a persoanei, fie ea etnică, rasială sau sexuală, pot fi satisfacute fără a viola înțelesul noțiunii de drept, în măsura în care cultura majoritară le recunoaște legitimitatea.

Este, însă, o astfel de înțelegere a drepturilor și libertăților compatibilă cu liberalismul democratic al societăților occidentale contemporane? Sînt cele două filosofii politice cu adevărat complementare sau se exclud ele reciproc? Reprezintă multiculturalismul o formă mai largă și inclusivă de liberalism (așa cum pretind multiculturaliștii) sau, dimpotrivă, o formă sofisticată de relativism colectivist (așa cum par să creadă denigratorii săi)? Aceasta este a doua dificultate care trebuie depășită de adepții multiculturalismului.

Pentru a răspunde întrebărilor de mai sus ar trebui, mai întîi, să vedem ce înțeles atribuim liberalismului. Liberalismul este perceput în primul rînd ca o ideologie a drepturilor civice garantate juridic și asigurate instituțional și, în același timp, ca vehicul politic de afirmare a individualismului caracteristic *ethos*-ului european occidental. Definiția este îngustă, dar acceptabilă ca punct de plecare. Din păcate însă, datorită contextului istoric recent în care s-a format și maturizat discursul politic al *intelighenției* românești, semnificația multora dintre conceptele utilizate în filosofia politică occidentală este iremediabil influențată de luptele de eliminare a influențelor presupus comuniste, atît din structurile sociale, cît și din mentalitatea publică. Astfel, pentru mulți dintre intelectualii și politicienii români, „liberalismul” pare să desemneze aproape exclusiv ideologia care a condus la căderea regimurilor comuniste est-europene. Din acest motiv, înțelesul liberalismului este aproape imposibil de separat în conștiința publică de efortul de identificare și demascare a ideologiei politice comuniste, atît în formele sale tari, autohtone, cît și în formele sale mai slabe, importate. Liberalismul este plasat, instinctiv, la polul opus al oricăror forme sociale, economice și politice care amintesc stilistic (justificat sau nu) de colectivismul sau solidaritatea socială invocate demagogic în doctrina comunistă. În consecință, liberalismul (în versiunea românească) tinde să se suprapună semantic conservatorismului dreptei radicale.

Datorită receptării sale prin contrast, în România liberalismul doctrinar este inevitabil sărăcit tocmai de trăsătura sa definitorie, pluralitatea internă, iar liberalismul practic derapează adesea în poziții intolerante, agresive, excesive și, în cele din urmă, ne-liberale.¹⁹ O consecință a deformării este și transformarea definiției înguste a liberalismului, prezentată ceva mai sus, într-o propoziție dogmatică. Discutarea liberalismului în cercurile cultivate românești se limitează la elogierea conservatorismului cultural și a politicilor internaționale intransigente. Rămîne foarte puțin loc pentru interpretări, nuanțări, puneri în discuție, extensii ale înțelesului. Tot acest spațiu al construcției este ocupat de retorica denunțării comunismului din care își trage forța liberalismul românesc. Numai că o asemenea

retorică (neîndoielnic necesară) este incapabilă, de una singură, să furnizeze liberalismului conținuturi pozitive. Liberalismul presupune, de fapt, o pluralitate de înțelegeri politice, sociale, economice, culturale, o pluralitate de liberalisme. Reducerea sa la o formă unică, adevărată și bine delimitată vine tocmai împotriva naturii sale. Numai că acest fenomen este exact ceea ce caracterizează înțelegerea românească a liberalismului, probabil ca urmare a reflexelor cultivate în deceniile de comunism (la rîndul său o ideologie unică, monolitică, adevărată și care trebuia delimitată și bine apărută de interpretări deviaționiste). Liberalismul este redus astfel la un principiu, o doctrină, un set de reguli practice etc., definite prin opoziție strictă față de comunism.²⁰ În consecință, liberalismul a fost transformat în Liberalism, potrivit schemei de funcționare a unei religii dualiste în care Binele absolut (în acest caz Liberalismul) se opune (și, inevitabil, se definește prin această opoziție) Răului absolut (în cazul nostru, Comunismul). Fără a insista asupra detaliilor, este suficient să menționez că societatea americană este liberală fără a fi neapărat Liberală. Din acest motiv, liberalismul său permite operarea de distincții și diferențieri interne care acomodează practici politice diferite, dar compatibile.

Remarcile (simplificatoare) de mai sus își propun să sugereze că multiculturalismul și suținerea unor drepturi colective ale grupurilor distincte cultural sînt compatibile cu liberalismul (chiar în sensul definiției înguste pe care am formulat-o mai sus). Dar nu numai atît. Dacă multiculturalismul poate oferi conținuturi pozitive liberalismului, multiculturalismul reprezintă o alternativă acceptabilă la monoculturalism numai ca opțiune liberală. Dar cum pot fi acomodate aceste două orientări de mai sus? Pe de o parte, s-ar părea că, multiculturalismul, solicitînd drepturi colective pentru grupuri specifice, contrazice flagrant liberalismul înțeles ca ideologia garantării drepturilor individului indiferent de diferențele particulare și atunci nu poate fi compatibil cu un liberalism definit îngust. Pe de altă parte, dacă multiculturalismul și liberalismul (în sens îngust) sînt compatibile, compatibilitatea nu poate fi decît una externă și conjuncturală. În cazul acesta, însă, este imposibil să afirmăm că multiculturalismul nu poate fi înțeles decît în cadrul liberalismului.

Aparenta contradicție de mai sus poate fi eliminată cu ajutorul unei distincții (pe care o preiau de la Michael Walzer²¹) între „liberalismul 1” (definit ca neutralitate strictă a statului față de grupurile culturale diverse și întemeiată pe principiul universalist al egalității juridice depline a indivizilor) și „liberalismul 2” (care „autorizează comunitățile democratice să-și determine politica publică în cadrul limitelor largi ale respectului pentru drepturi individuale care sînt, mai mult sau mai puțin, neutre față de diferitele identități particulare ale grupurilor din care sînt compuse”). Mai departe, liberalismul 1, potrivit lui Walzer, este (sau poate fi) ales în mod liber și democratic numai din interiorul liberalismului 2. Cu alte cuvinte, neutralitatea strictă a statului față de grupurile etnice și acceptarea indivizilor ca unice

entități semnificative juridic emerge ca opțiune dezirabilă doar din interiorul posibilității de a construi politici comunitare particulare. Expresia „mai mult sau mai puțin” este crucială în acest context, la fel cum este crucială și formularea „în cadrul limitelor largi ale respectului față de drepturile individului”. Potrivit interpretării lui Walzer, în societatea de imigranți a Statelor Unite fiecare grup este liber să își elaboreze propria politică (cu rezerva respectării drepturilor individuale), fără însă a solicita intervenția statului în sprijinul propriilor proiecte culturale. Revenind la contradicția de la care am plecat, din perspectiva acestei distincții multiculturalismul se încadrează în accepțiunea 2 a liberalismului (căreia îi împărtășește principiile) și, în același timp, este compatibil cu liberalismul în sens îngust, neutru față de diferența etnică, rasială, sexuală etc. Compatibilitatea se explică prin faptul că liberalismul în sens îngust, „liberalismul 1”, poate fi ales în mod liber numai în interiorul „liberalismului 2”.

Care este semnificația acestei distincții în respingerea criticilor de iliberalitate aduse multiculturalismului? În măsura în care se acceptă (așa cum o fac multiculturaliștii) schema potrivit căreia liberalismul 1 reprezintă o alegere liberă din interiorul liberalismului 2, liberalismul în sens îngust apare ca un produs istoric și social, și nu ca o stare de drept atemporală, justificată în mod absolut prin referință la o conștiință morală autarhică. Din această perspectivă, se poate susține, așa cum o face și Walzer, că societatea americană este mai curînd o societate liberală de tip 2, care poate alege liberalismul 1, deși a rămas, încă, în interiorul liberalismului 2. În virtutea liberalismului 2 sistemul juridic american este justificat în a acorda instituțiilor publice dreptul de a susține și dezvolta valori culturale particulare (ale unei anumite comunități) dacă membrii acestei comunități o solicită, cu condiția respectării drepturilor civile fundamentale ale tuturor cetățenilor, a neobligativității acceptării conținuturilor culturale specifice propuse și a responsabilității democratice practice a instituțiilor publice care optează pentru aceste conținuturi culturale. În această interpretare, pretențiile multiculturalismului de a crea politici educaționale potrivit solicitărilor unui anumit grup se dovedesc a fi atît democratice, cît și liberale. Printr-un astfel de argument se poate dizolva prima dintre cele două dificultăți pe care le-am menționat mai sus.

Exercitarea dreptului la educație multiculturală este cu mult mai greu de acceptat (așa cum, de exemplu, a fost greu acceptată desegregarea rasială a școlilor americane din sudul Statelor Unite în anii postbelici, în pofida legitimității evidente a unei astfel de politici). Modificarea curriculei școlare prin includerea unor creații ne-europene înseamnă limitarea spațiului rezervat contribuțiilor europene ceea ce, implicit, alimentează suspiciunea că, o dată cu această operație, valorile asociate culturii europene ar fi amenințate.²² Mai important decît aceasta, privilegierea unor grupuri minoritare este resimțită ca un act de injustiție față de majoritatea albă care nu beneficiază de privilegii colective comparabile. În promovarea propriei cauze, adversarii multiculturalismului critică politicile educaționale multiculturale de pe

poziția liberalismului 1, lăsînd să se înțeleagă că liberalismul 1 reprezintă și propria lor poziție. Cu alte cuvinte, multiculturalismul este contestat potrivit principiului opțional al neutralității statului față de grupurile etnice. Numai că argumentul precedent este respins de multiculturaliștii care par să susțină, cu îndreptățire cred eu, că adversarii lor critică multiculturalismul de pe o poziție liberală 2 neasumată. Din acest motiv, cei din urmă echivalează în mod abuziv impunerea propriei culturi (euro-centrice) tuturor cetățenilor americani cu practicarea liberalismului 1 cînd, în realitate, alegerea culturii europene nu înseamnă altceva decît o formă particulară de exercitare a posibilităților deschise de liberalismul 2, cristalizată în ultimele secole de dominație a culturii albe europene în sferele economică, socială și politică. Neutralitatea statului este invocată de cultura albă dominantă numai atunci cînd sînt solicitate drepturi culturale colective de către culturile minoritare. Reprezentanții culturii albe dominante nu aplică același principiu propriei culturi, lăsînd să se înțeleagă astfel fie că civilizația albă europeană (adică o cultură particulară, contingentă istoric) personifică principiului universal al neutralității statului față de indivizi (pretenție contradictorie), fie că acest criteriu al neutralității este respectat de opțiunea pentru eurocentrism (pretenție ipocrită).

Cea de a doua problemă pe care o evidențiază „războaiele culturii” se referă la legitimitatea standardelor valorice potrivit cărora sînt judecate culturile ne-europene. Adversarii multiculturalismului își justifică refuzul de a include creații culturale ne-europene în curriculum-ul umanist prin „inferioritatea” acestora în comparație cu operele produse de civilizația occidentală. Disputa este mai puțin relevantă în cazul creațiilor culturale acceptate aproape unanim în academia occidentală. Nimeni nu susține „inferioritatea” filosofiei indiene sau chineze, a literaturii japoneze sau a astronomiei persane, de exemplu. Divergențele se acutizează atunci cînd se părăsește spațiul relativ necontestat al culturii clasice. Pot fi comparate miturile polineziene și religia creștină? Pot fi puse pe același nivel cîntecele de vînătoare zulușe și proza lui Tolstoi? Teoria relativității și sistemul numeric aborigen? Cum se poate propune, fără a cădea în ridicol, introducerea descîntecelor caraibiene în canonul vestic pe seama tragediilor grecești?²³

Poziția multiculturalistă față de această problemă este ceva mai nuanțată și mai greu de acceptat. Multiculturaliștii susțin că nu pot fi folosite standarde valorice unice în evaluarea producțiilor reprezentative ale unor culturi diferite. Ceea ce ar însemna că, într-adevăr, ritmurile africane nu pot fi inferioare prozei lui Tolstoi! Afirmția poate părea scandalosă. Numai că ea trebuie înțeleasă în spiritul, nu în litera sa. Ceea ce susțin multiculturaliștii este imposibilitatea justificării standardelor universale, absolute de evaluare a culturilor. Culturile sînt incomensurabile, nu pot fi comparate (și, prin urmare, nici nu pot fi evaluate) în ansamblul lor.²⁴ Incomensurabilitatea nu se explică prin dorința de a menaja orgoliile naționale, ci prin imposibilitatea metodologică de a justifica în mod ne-circular apelul la standarde valorice cu validitate absolută. Întrucît nu se poate justifica

posibilitatea unor astfel de standarde de evaluare, nu poate exista nici o noțiune coerentă de valoare absolută. Ca urmare, singurele standarde acceptabile rămân cele definite prin consens relativ de comunitățile științifice sau artistice din interiorul unei culturi într-o perioadă întinsă de timp. În mod corespunzător, valorile sînt relative la cultura de proveniență și la procedurile de definire a standardelor adoptate în interiorul fiecărei culturi.²⁵

Imposibilitatea definirii de standarde valorice universal valabile și de a identifica fundamente absolute pe care să se poată așeza producțiile culturale, de orice natură ar fi acestea, nu este o descoperire foarte recentă. Științele exacte au devenit circumspecte față de pretențiile de identificare a unor astfel de fundații încă de la Heisenberg și Einstein, iar cele umanistice contestă posibilitatea unei perspective unice de evaluare „obiectivă” încă de la sfîrșitul secolului trecut. În filosofie, de exemplu, contribuții semnificative la dezvoltarea unei atitudini antifundaționaliste oferă hermeneutica genealogică a lui Nietzsche, hermeneutica ontologică a lui Heidegger și Gadamer, deconstructivismul lui Derrida sau neo-pragmatismul îmbrățișat de autori precum Quine, Davidson, Putnam sau Richard Rorty. Spațiul (și complexitatea argumentelor aduse) nu îmi permit să prezint în detaliu temele cele mai importante ale antifundaționalismului.²⁶ Este suficient, însă, să menționez că adecvarea criticilor aduse fundaționalismului este întîmpinată de susținătorii săi conjuncturali fie pe terenul credinței, fie pe acela al nostalgiei culturale față de lumea pierdută a certitudinilor tradiționale.

Și totuși, în pofida convertirii sale la antifundaționalism și multiculturalism, occidentul continuă să analizeze operele (fundaționaliste) ale europenilor Platon, Descartes, Kant sau Husserl; să discute despre valoarea remarcabilă a literaturii ruse; să asculte opera italiană și, în general, să elaboreze, cu seriozitate, ierarhii valorice ocupate preponderent (dacă nu exclusiv) de creații eurocentrice. În același timp, occidentul păstrează distanța față de miturile polineziene, ritmurile caraibiene și sistemele de credință africane și preferă propriile creații culturale în pofida convingerii că o astfel de preferință (și, respectiv, distanță) este nejustificabilă (în sensul tare al termenului). Cum poate fi explicată o asemenea „ipocrizie”?

Așa cum nu se poate vorbi de standarde valorice absolute, tot astfel este imposibilă teoretizarea unui relativism absolut. În pofida scepticismului generalizat față de posibilitatea întemeierii întregii culturi pe fundații incontestabile, exagerările postmoderne de genul „anything goes” provoacă, în egală măsură, suspiciunea.²⁷ Există valori, pe care le acceptăm cu toții, și există standarde, pe care le acceptăm cu toții. Dacă nu am accepta astfel de valori (și dacă nu ne-am orienta după astfel de standarde) am fi incapabili să trăim într-o comunitate. Ceea ce susțin multiculturaliștii nu este însă că asemenea standarde și valori nu există, ci că valorile pe care le îmbrățișăm și standardele pe care le urmăm sînt determinate de cultura de apartenență. Motivele pentru care acceptăm anumite standarde (și respingem alte standarde) sînt constituite istoric și social și depind de consensul

comunității mai largi de care aparținem în jurul unui ideal al binelui comun sau al unei valori care le precede (și le justifică) pe toate celelalte. Ca urmare, evaluarea unei culturi are sens doar dacă raportăm valorile pe care le creează la standardele și solicitările sale interne. Tabu-urile indienilor din jungla sud-americană, de exemplu, sînt desconsiderate într-o cultură care are nevoie de un sistem de virtuți și norme morale mai complex (cum ar fi cultura europeană). În interiorul culturii de origine, însă, ele sînt suficiente și, probabil, mult mai adecvate în asigurarea coeziunii comunității. Din acest punct de vedere, tabu-urile, într-adevăr, **nu** sînt inferioare moralității kantiene. Valorile sînt comunitare și pot fi universalizate doar prin acceptarea lor liberă.

Concluzia provizorie și parțială care s-ar putea trage din aceste considerații este că multiculturalismul nu reprezintă o ideologie a uniformizării valorice și a relativismului absolut, ci o filosofie a recunoașterii diferenței, a toleranței față de alteritate și a respectului (dacă nu a stimei) față de celălalt de pe poziția asumată a propriei culturi.

II. Am afirmat la începutul acestei intervenții că intrarea multiculturalismului pe piața de idei din România este consecința unui efort timid de racordare la discursul intelectual occidental. Responsabilii pentru această tentativă de sincronizare provin din zone puțin recunoscute ale unei scene intelectuale dominate de politica de legitimare și promovare culturală a cîtorva grupuri de elită.²⁸

Prezentarea acestor zone își are importanța sa. În rîndurile de mai jos urmăresc să arăt că impunerea multiculturalismului ca temă importantă a dezbaterii publice din România este coextensivă procesului de delimitare a unor noi poziții în mediile intelectuale și politice. Miza acestui proces constă în impunerea unui nou criteriu de identificare a „democratului”, altul decît acela furnizat de opoziția față de comunism. Astfel, pe lîngă faptul că propune noi forme de critică și acțiune socială, multiculturalismul pare să reprezinte și un coagulant identitar.

În primul rînd, multiculturaliștii provin dintre intelectualii activi în diferite organizații civice care, în perioada post-decembristă, au abandonat discursul anticomunist radical, preferînd strategiei de demascare ideologică o formă alternativă de critică socială și politică, construită pe retorica drepturilor civice, a participării minorităților etnice, religioase sau sexuale la viață publică, a criticii feministe a instituțiilor etc. Insistența lor asupra reorientării criticii sociale potrivit unor dimensiuni neglijate de *mainstream*-ul intelectual a reușit să creeze în România sfere de preocupare noi și, prin aceasta, să impună interese teoretice și practice specifice.

Cel de-al doilea mediu de proveniență a susținătorilor multiculturalismului (prin reprezentanți, obiectul preocupării și audiența lor comună, cele două medii se află într-o relație de contiguitate) este universitatea. În deceniile trecute, universitatea a fost percepută ca o instituție „națională” monocoloră, amorfă,

identificată exclusiv cu misiunea (de)formatoare a statului și modelată pe structurile de comandă ale ierarhiei de partid. După 1989, distincțiile care structurau informal interiorul corpului academic și care îi opuneau pe „tinerii turci” „bătrânilor staliști”, pe cei integri compromișilor moral sau pe profesioniști impostorilor au continuat să rămână în conul de umbră datorită preeminenței dobândite de noile atașamente politice ale actorilor universitari. După o scurtă și firavă tentativă de clarificare internă (limitată la îndepărtarea ideologilor PCR), criteriile informale de demarcare (competență, moralitate, receptivitate față de schimbare, revendicare de la tradiții culturale occidentale și de la o cultură politică democratică) au fost încă odată abandonate în favoarea noului principiu de identificare politică: dedicația universitarilor față de cauza luptei împotriva comunismului și a deviaționismelor (reale sau presupuse) de stînga²⁹. Mediul academic nu a făcut, astfel, decît să urmeze procesul de radicalizare ideologică din întreaga societate, cu riscurile inerente de mistificare pe care acesta le încorporează.

Confuziile și abuzurile nu au întîrziat să apară. Astfel, impostori pretins (sau cu adevărat) anticomuniști au fost cauționați profesional în defavoarea stîngiștilor competenți (interesul pentru Sartre sau Althusser, de exemplu, fiind și astăzi echivalat unei incorigibile afiliieri bolșevice), oportuniști cu carnet de partid istoric au fost recrutați ca instrumente ale demascării neangajaților (de o suspectă apatie în susținerea cauzei), xenofobi virulenți au acaparat pozițiile de putere din universitate, institute de cercetare ș.a.m.d. Retorica anticomunistă s-a transformat pe nesimțite într-un reconfortant certificat de inamovibilitate pe seama căruia s-au construit atît noile identități ideologice ale beneficiarilor, cît și pretențiile lor de legitimitate academică.

Treptat, retorica denunțării comunismului a început să se erodeze, expunînd o insuficiență alarmantă atît în articularea unei critici sociale adecvate și a unor norme coerente de acțiune politică, cît și în clarificarea internă a cîmpului intelectual. Anticomunismul a devenit în scurt timp o etichetă prea largă pentru a putea opera discriminări relevante ideologic sau profesional. Ca urmare, trecuta apartenență la partidul comunist ori simpatiile (reale sau presupuse) față de stînga au început să conteze din ce în ce mai puțin în fața incapacității anticomunismului de a-și depăși vocația autoreferențială. În pofida repulsiei aproape generale pe care o trezește fostul regim comunist din România, anticomunismul demascator ca principiu singular de evaluare critică a început să-și piardă din forța persuasivă. Intensificarea schimburilor academice cu instituții occidentale (de un stîngism notabil) și contactul cu modele intelectuale alternative au contribuit decisiv la diluarea autorității sale morale și a legitimității sale istorice. Universitarii și studenții români par să fi înțeles printre primii că retorica anticomunistă se plasează adesea în perimetrul intereselor specifice de grup și că multe dintre judecățile morale pe care le încorporează maschează pronunțări conjuncturale sau sofistice. Destul de repede a devenit evident că anticomunismul demascator drapează

naționalisme agresive, intoleranță socială, comportamente decizionale autoritariste, sexism, obsesii rasiale viscereale, fundamentalisme religioase etc. În consecință, respingerea militantismului anticomunist ca formă de reducere socială, politică și culturală a crescut constant în intensitate, în paralel cu nevoia de identificare a unor formule de diferențiere ideologică a mediului intelectual care să depășească simplificările retoricii anticomuniste.

De ce, totuși, multiculturalismul a debutat ca o preocupare academică? Dezvoltarea instituțională și diversificarea internă a universității în perioada postdecembristă are aici o importanță decisivă.³⁰ Reînființarea unor departamente suprimate în anii '80 (cum este psihologia) și introducerea unor discipline noi (științele politice), dezvoltarea departamentelor de sociologie, apariția preocupărilor de filosofie socială, antropologie sau critică feministă au împins în centrul atenției modele diferite de competență intelectuală și forme de analiză socială și politică inexistente. Deschiderea față de neo-pragmatism și filosofia morală de influență analitică, interesul față de comunitarism și liberalismul rawlsian, ascendența preocupării sociologilor și antropologilor față de „cultural criticism” arată destul de clar intenția de a ieși din sfera tradițională a preocupărilor intelectuale românești prin impunerea unor noi topici de discuție. A contribui la discursul critic pare să nu mai însemne, astăzi, comentarea producției literare românești prin prisma angajamentelor politice contestabile ale scriitorilor în comunism sau a compune eseuri filosofice cu trimitere autobiografică (privind relația paideutică maestru-discipol, pedagogia rafinată a grupului de elită, rezistența politică prin cultura înaltă etc.). Transformarea acestor preocupări în paradigme ale analizei sociale sau politice exprimă o convingere naivă în puterea de persuadare a cazurilor individuale exemplare. Prin contrast, pentru cei care cred că transformarea prin modernizare a societății românești presupune schimbarea radicală a instituțiilor și a conținuturilor vieții etice comunitare astfel de forme de critică se arată, dacă nu desuete, atunci cel puțin inadecvate. A ocupa centrul dezbaterii intelectuale în post-comunism înseamnă pentru aceștia, mai curând, a impune problematici inexistente, a invoca alte seturi de evaluare, a practica forme diferite de argumentare, a poseda limbaje analitice noi și, nu în ultimul rând, a contesta adecvarea criteriilor de legitimitate derivate din retorica anticomunismului demascator.

Dorința de a fi cu totul nou și de a schimba subiectul de discuție nu explică, de una singură, solicitarea de a abandona anticomunismul ca principiu de autoritate și legitimitate în spațiul intelectual. Modificările intereselor cognitive sau schimbarea priorităților metodologice nu conduc, prin ele însele, la diferențieri ideologice. Numai că aceste mutații furnizează semne explicite ale apariției unor interese practice bine definite. În cazul pe care încerc să-l discut aici, identificarea unor domenii și instrumente noi ale analizei sociale și politice și neglijarea temporară a altora par să anunțe necesitatea de a identifica o formulă de agregare ideologică prin care limitele anticomunismului demascator să poată fi depășite.

Criteriul de reorganizare pare să fie furnizat de filosofia politică a societății multiculturale. Întrucât multiculturalismul nu descinde în mod direct din dezbaterile ideologice occidentale ale războiului rece, el nu poate fi construit pe structura opoziției față de comunism și, ca urmare, nu suferă din cauza limitărilor anticomunismului demascator. Limbajul multiculturalist nu poate adresa critici comunismului (pentru că nu este bine format pentru acest scop), însă poate aduce critici pertinente naționalismului, xenofobiei, rasismului care acompaniază deseori anticomunismul demascator. Din aceste motive, multiculturalismul pare să constituie un instrument de critică socială și, implicit, de delimitare ideologică mai adecvat perioadei post-decembriste.

„Descoperirea” multiculturalismului în universitate (și nu în afara ei) poate fi explicată și prin întârzierea clarificării interne academice prin comparație cu mediile literare. Există o simetrie semnificativă între strategia centrată pe exploatarea potențialului de delimitare oferit de multiculturalism și respingerea discursului cultural național-comunist prin dezbaterăa unor teme și curente intelectuale transplantate din laboratoarele intelectuale occidentale ale anilor '70 și '80.³¹ Ca și în cazul multiculturalismului astăzi, reacția de contestare a culturii oficiale și a ierarhiilor stabilite în comunism s-a produs atunci prin schimbarea radicală a subiectului de discuție. A te ocupa de aplicațiile retoricii, semioticii, psihanalizei, deconstrucționismului sau sociologiei culturii în diferitele segmente ale producției literare românești indică nu numai un interes genuin în experimente metodologice, ci și o formă de rezistență față de dominația culturii oficiale și un pretext de clarificare internă a scenei literare. A fi structuralist, post-structuralist, post-modernist, textualist semnifica atunci respingerea canoanelor ortodoxiei culturale ale regimului, iar simpatia metodologică față de aceste curente constituia un indicator destul de limpede al loialității față de valorile democratice occidentale. Invocarea occidentului reprezenta, astfel, o formă de delimitare față de politicile culturale ale regimului comunist și de afirmare a alternativei democratice.

Simetria dintre această strategie și aceea care se revendică de la multiculturalism nu trebuie supralicitată prin echivalarea presiunii exercitate de regimul comunist cu retorica anticomunismului demascator. În ambele cazuri, însă, importarea de teme de dezbateră radical noi pare a fi instrumentală în structurarea internă a mediului intelectual. Delimitarea pozițiilor față de curentul de opinie dominant se produce mai curând în spațiul preferințelor culturale și al opțiunilor metodologice, decât în acela al confruntării politice directe.

În mod curios, totuși, cei care în anii '70 și '80 își compuneau strategiile de rezistență și delimitare printr-un efort sistematic și consecvent de sincronizare cu mișcările intelectuale din lumea occidentală par să fi abandonat, astăzi, persuadarea pro-occidentală și modernizatoare în favoarea denunțării sistematice a compromisurilor intelectualilor români în perioada stalinistă și a cecității politice

a intelectualilor de stînga occidentali.³² Nu vreau să sugerez că o asemenea întreprindere este inutilă sau incompatibilă cu o opțiune democratică, deși resentimentul față de occident și „trădările” sale transpare în mod persistent în astfel de atitudini. Dar cred că rolul său în educația morală a societății românești este supraevaluat. Amenințările la adresa societății românești contemporane nu descind din oportunismul lui Ralea sau Călinescu sau din militantismul comunist al lui Lukács și Sartre, ci din abisurile intoleranței etnice, rasiale sau religioase care s-au adăpostit sub pulpana discursului anticomunist. Dacă în rîndurile generațiilor tinere există astăzi vreo simpatie față de promisiunile discursului anticomunist, aceasta își trage rădăcinile nu din principiul moral pe care îl conține judecarea severă a conduitelor în timpul comunismului, ci tocmai din fascinația față de aceste abisuri. A fi împotriva comunismului nu înseamnă, pentru tinerii intelectuali de astăzi, respingerea economiei planificate, denunțarea societății închise și a controlului vieții private de către stat, ci îmbrățișarea unor ideologii politice concurente comunismului, de o intoleranță egală și cu mecanisme de excludere comparabile. Ceea ce intelectualii implicați în luptele culturale ale anilor '70 și '80 par să nu înțeleagă astăzi este că adversarul de atunci nu a dispărut și că „victoria” obținută prin căderea regimului comunist este aparentă. Convertit în apologet național, fundamentalist religios sau conservator social el a supraviețuit tocmai pentru că fixarea obsesivă și globalizantă asupra ubicuității răului comunist i-a oferit ocazia să se refugieze într-o nouă identitate.

Identitatea aceasta nu este nici măcar una nouă. Cînd, în anii '80, cei grupați în jurul revistei *Săptămîna* (de exemplu) apărau demnitatea regimului din România împotriva detractorilor săi (accentuînd asupra „cosmopolitanismului” adversarilor de la *România literară*), înțelesul atribuit de aceștia comunismului românesc era mult mai îngust, acoperind aproape exclusiv dimensiunea sa etnică. Întrucît înțelesul noțiunii de comunism a fost plasat atunci în sfera semantică a naționalismului, invocarea presupusului patriotism al fostului regim astăzi le face disocierea de „comunism” (definit de această dată drept internaționalism antipatriotic) mult mai ușoară. Din acest motiv, fixarea intelectualilor democrați asupra loialităților „comuniste” ale oponentilor mi se pare a fi o strategie greșită din două motive: pe de o parte pentru că nu chestionează componenta naționalistă a discursului acestora, pe de altă parte pentru că permite echivocarea termenului „comunism” și, prin extensie, refugiul într-un „patriotism” de o nocivitate comparabilă.

Astfel, atunci cînd se referă la „comunism” naționaliștii conotează exclusiv caracterul multi-etnic (și în mod special evreiesc) al aparatului de partid din anii '50, scoțînd din cauză regimurile Dej sau Ceaușescu tocmai datorită presupusului lor patriotism (mai bine zis, datorită purității lor etnice). Atunci cînd democrații denunță comunismul, retorica demascării pe care o practică nu le permite să îl disocieze, în mod explicit și neechivoc, de apartenența etnică a reprezentanților

săi. Ambiguitatea referinței la comunism permite, astfel, ca sub umbrela retoricii anticomuniste să conviețuiască atât naționalismul, cât și liberalismul democratic. Echivocarea termenului „comunism” alimentează o percepție publică potrivit căreia naționalismul, xenofobia, antisemitismul, rasismul ar fi acceptabile datorită anticomunismului (adică a patriotismului) de la care se împărtășesc, în vreme ce opusul lor (internaționalismul, cosmopolitanismul, multiculturalismul etc.) ar ascunde, de fapt, forme „slabe” și, prin aceasta, cu atât mai vicioase, de comunism. Fenomenul este potentat de faptul că apelul afectiv la naționalism este, în România, în mod tradițional mai puternic decât invocarea spiritului critic și raționalist al liberalismului democratic occidental și că anticomunismul multora dintre intelectualii români percepuți drept democrați (în virtutea anticomunismului lor) a degenerat adeseori în antioccidentalism și antiamericanism. Și din acest motiv anticomunismul se dovedește a fi un instrument supralicitat și rudimentar de delimitare a pozițiilor democratice.

Universitatea nu a beneficiat de o tradiție de rezistență prin delimitare comparabilă cu aceea a mediului literar. Perioada post-decembristă nu a confirmat victoria simbolică a vreunei tabere, ci, dimpotrivă, declanșarea conflictelor de legitimitate. Cu o anumită întârziere și într-un context social și politic diferit, universitarii par să fi deschis campania de clarificare internă prin intermediul problematicei multiculturalismului (și nu a structuralismului, post-structuralismului etc., așa cum a fost cazul literaților în anii '70 și '80). Scopul delimitării nu îl mai reprezintă denunțarea comunismului, ci a iliberalismului pe care anticomunismul îl maschează. În pofida distanței în timp, însă, cele două procese par să se afle într-o relație de continuitate. Multiculturalismul academic pare că preia și redimensionează astăzi efortul de delimitare ideologică inaugurat în mediile literare în deceniile șapte și opt.

Liniile de demarcație mai vizibile care par să se fi conturat astăzi prin intermediul atitudinii față de multiculturalism sînt indiferente la „comunismul” actorilor universitari și tind să îi opună pe cosmopoliți naționaliștilor, pe modernizatori tradiționaliștilor, pe liberali (în sensul larg al termenului) conservatorilor, pe adepții pluralismului religios fundamentalistilor, pe cei toleranți față de homoerotism homofobilor, pe feminiști sexiștilor, pe cei insensibili față de distincția etnică sau rasială xenofobilor și rasiștilor etc. În urma acestei rupturi s-au format, cu o identitate „estetică” puternică, dar cu o conștiință de grup labilă, cei cărora multiculturalismul le servește drept formulă de identitate stilistică. Din punct de vedere simbolic, multiculturalismul academic pare să fi devenit punctul de raliere al celor pentru care diferența politică (adică, în cazul României, comunismul/anticomunismul) nu mai reprezintă o diferență.

Ceva mai sus am caracterizat pe adepții multiculturalismului cu ajutorul unor opoziții care ar putea să conducă la confuzii. Opoziția occidentalizanților față de autohtoniști, de exemplu, nu introduce nimic nou în peisajul cultural și politic românesc sau est-european și ar fi greșit să îi reducem pe adepții multiculturalismului la categoria anti-naționaliștilor. Criteriul poziției față de naționalism (și

nuanțele sale mai acceptabile, naționalismul moderat, patriotismul constructiv etc.) pare cel mai proeminent tocmai datorită fondului istoric specific pe care îl pune în perspectivă. Numai că multiculturalismul este un nume care polarizează un ciorchine de semnificații și, prin aceasta, codifică o sumă de atitudini culturale, de alegeri privind stilul de viață, de virtuți etice care nu se suprapun perfect opțiunii pro-occidentale, așa cum a fost ea înțeleasă în România până acum.

Pe lângă aceasta, loialitatea față de occident a devenit un semn ambiguu și insuficient în caracterizarea poziției multiculturaliste. Care este „occidentul” de referință? Europa „veche”, a națiunilor culturale și a valorilor etnice tradiționale, evocată pasional de Octavian Paler, de exemplu, sau Europa „nouă”, comunitară, a obligațiilor juridice împărtășite dincolo de granițele culturii naționale, de la care se revendică Gabriel Andreescu? Și cine este „occidentalul” care o populează? Europeanul „de nicăieri”, care se revendică de la jurisprudența comunitară și prețuiește „patriotismul constituțional” sau europeanul „de undeva”, care se reclamă de la o experiență formativă personală cu puternice accente locale? Dar, mai ales, care este relevanța deosebirii dintre aceste două înțelegeri ale Europei și ale europeanului pentru problematica multiculturalismului?

Capacitatea multiculturalismului de a oferi criterii interne de delimitare în interiorul atitudinii anticomuniste pare a fi ilustrată de polemica privind europenismul și etnicitatea care i-a opus pe Octavian Paler și Alexandru Paleologu lui Gabriel Andreescu.³³ Spațiul nu îmi permite să analizez în detaliu (așa cum ar trebui) argumentele celor anagajați în această dispută. Este suficient, însă, să menționez că, în pofida unei simpatii explicabile față de retorica civică a lui Andreescu și a unei reticențe față de pesimismul cultural și elitismul conservator reprezentate de Paler și Paleologu, susținătorii multiculturalismului par a se afla, într-un sens strict, la egală distanță de ambele poziții. În primul rînd, insistența celor din urmă asupra statutului cultural privilegiat al „Europei” este la fel de puțin împărtășită ca și predilecția celor dintîi pentru o argumentare întemeiată exclusiv pe drepturile legale ale unor persoane abstracte. Așa cum pare imposibil să te limitezi la evaluări istoriciste și contingente privind superioritatea valorică a culturii creștine europene, tot astfel pare greu să susții formule legaliste privind supremația persoanei abstracte a cetățeanului modern, întemeiate pe o argumentare metafizică circulară. Ambele abordări, din considerente diferite, contravin pretențiilor analitice ale multiculturalismului, fie prin exacerbară relevanței valorice a unui particularism etno-cultural, fie prin ignorarea rolului particularității etno-culturale într-o abordare voit obiectivistă și universalistă. Preluînd o distincție favorită a lui Ralf Dahrendorf (cu modificările de rigoare), prima poziție este exclusiv preocupată de ponderea „legăturilor” în analiza socială (a atașamentelor contingente față de repere sociale, etice și culturale tradiționale), în timp ce a

doua nu vede dincolo de „îndreptătirile” legale care descind dintr-o înțelegere abstract-juridică a persoanei.

În al doilea rând, multiculturaliștii cred că aceste două alternative nu sînt exhaustive și că există un rest care nu poate fi revendicat în mod credibil de nici una dintre ele. Drepturile colective ale minoritarilor etnici, de exemplu, nu pot fi susținute numai prin intuiția primordialității drepturilor individuale ale persoanei juridice, în vreme ce superioritatea eurocentrismului (din care derivă și o anumită perspectivă privind cultura națională) nu poate justifica pretenția sa de universalism umanist.

Cu alte cuvinte, multiculturalismul revendică pentru sine ceea ce este convenabil din ambele poziții, dar se arată susceptibil și selectiv față de premisele justificării de care sînt legate. Totuși, multiculturaliștii s-ar regăsi cu ușurință în spiritul tolerant față de diversitate și în disponibilitatea de a-l recunoaște pe celălalt împărtășite de Gabriel Andreescu (deși resping presupoziția priorității persoanei legale față de persoana ca entitate culturală contingentă). Atitudinea tolerantă și deschisă îi conferă lui Gabriel Andreescu, indirect, un statut de multiculturalist (pe care acesta, din rațiuni stricte de argumentare filosofică, probabil că nu și-l poate asuma pe deplin). În aceeași măsură, atitudinea de condescendență superioritate față de culturile ne-europene sau marginale caracteristică lui Octavian Paler îl îndepărtează pe acesta de multiculturalism, deși înțelegerea sa a persoanei (ca entitate determinată de cultură de proveniență, ca european de „unde”) se apropie celei multiculturaliste.

Ceea ce mi se pare important, însă, este că ambele poziții sînt în mod egal anticomuniste. Ele sînt separate nu de accidentul biografic, ci de afinitatea (sau adversitatea) față de multiculturalism. Spiritul multiculturalist latent al poziției ocupate de Gabriel Andreescu reușește astfel să traseze o distincție clară în interiorul atitudinii anticomuniste (în aceeași măsură în care și conservatorismul suprematist al lui Octavian Paler trasează o distincție la fel de clară în interiorul poziției anticomuniste).

O variantă la conservatorismul suprematist simbolizat de Octavian Paler propune și H.-R. Patapievic. Esei extrem de popular în România, Patapievic aparține unei generații intelectuale tinere, exasperată de scăderile morale ale vieții publice românești și de eșecurile politicilor de reformă instituțională. Anticomunist consecvent și, aparent, adversar al extremelor ideologice, Patapievic ilustrează exemplar atît reticența românească față de multiculturalism, cît și confuzia ideologică la care conduce revendicarea exclusivă de la anticomunism a intelectualității românești.

Patapievic pare a fi unul dintre cei care, datorită educației, modelelor intelectuale și, probabil, temperamentului, are dificultăți în a-și clarifica opțiunea ideologică dincolo de anticomunism. Poziția sa pare să se clădească pe o incompatibilitate. Pe de o parte el critică susținut esențialismul naționalist, dar pe de altă parte se recomandă drept intelectual „alb, român, creștin ortodox și heterosexual”. El se definește „colectivist” prin cultura de apartenență, rasă și orientarea sexuală, dar în același timp exaltă virtuțile individualismului. Pe de o parte se arată favorabil etnocentrismului (și eurocentris-

mului), pe de altă parte, însă, se revendică de la o formă de liberalism doctrinar universalist.³⁴ Care este adevărata sa identitate ideologică? Cum poate fi mediată contradicția dintre aceste opțiuni aparent ireconciliabile?

Tensiunea dintre loialitățile tribale și cele intelectuale de tipul celei de mai sus ar fi ușor de explicat printr-o înțelegere comunitariană a liberalismului (așa cum am încercat să sugerez în prima parte a acestui eseu). O asemenea opțiune ar conduce inevitabil la o atitudine simpatetică față de multiculturalism. Numai că invocând atașamentul față de un individualism liberal strict, Patapievici se declară potrivnic atât solicitărilor de principiu multiculturaliste, cât și (ca bărbat alb, european, creștin și heterosexual) politicilor culturale de discriminare pozitivă prin care aceste solicitări ar putea fi întâmpinate. În același timp, individualismul strict pe care îl invocă împotriva multiculturalismului este în mod clar incompatibil cu maniera etnocentrică prin care se definește autorul. Aparent, incompatibilitatea nu lasă nici o poartă deschisă.

O ieșire poate fi forțată prin operarea unei distincții între două tipuri de individualism: liberal (egalitarist) și elitist. Individualismul pe care îl cultivă Patapievici pare să aparțină celui de-al doilea tip și să semnifice privilegierea individului excepțional căruia îi sînt acordate licențe politice în interiorul comunității din care provine. Numai că prin aceasta „liberalismul” lui Patapievici dispare fie într-o obscură filosofie politică voluntaristă, fie într-o la fel de obscură doctrină a salvării.

Respingerea multiculturalismului de pe pozițiile combinate ale individualismului elitist întruchipat de Patapievici și ale suprematismului conservator personificat de Paler sau Paleologu își găsește expresia cea mai virulentă într-un articol publicat de *România literară* (37/1998), „Noua identitate a omului occidental”. Autorul, Ovidiu Hurduzeu, reușește performanța dublă de a reduce multiculturalismul la o caricatură grosolană și de a-i contrapune o versiune extremă de conservatorism pe care o înfățișează drept salvatoare pentru pervertita civilizație occidentală. Tonul patetic al textului său, amintind de pesimismul cultural al dreptei antebelice (dar și de radicalismul unui segment extrem al dreptei americane contemporane), indică destul de clar sursele ideologice ale propriei sale opoziții față de multiculturalism. Transparente sînt și rasismul, sexismul și fundamentalismul religios care par să o susțină. Critica pe care o aduce filosofiei multiculturaliste este un exemplu rar de denaturare prin simplificare, abuz semantic, generalizare ilicită, interpretare tendențioasă, argumentare înșelătoare și evaluare prejudicativă a unui curent intelectual care merită un tratament mai nuanțat.³⁵ Ceea ce mi se pare surprinzător, totuși, este că un astfel de text și-a găsit locul în paginile unei publicații influente precum *România literară*. În special din acest din urmă motiv mi se pare important să încerc o analiză atentă a tezelor sale principale.

Hurduzeu își începe articolul printr-un portret-robot al omului ideal care ar fi populat cîndva spațiul civilizației occidentale: „Pentru români, un occidental este o persoană puternică, competentă, de o moralitate impecabilă, care apără cu sfințenie drepturile și libertățile individuale. În mintea românilor, un ‘vestic’ este

prin definiție un ‘elitist’, un apărător înfocat al competiției între valori, atașat idealurilor individualismului și liberalismului, un dușman al tuturor manifestărilor colectiviste.” Portretul occidentalului este completat de o descriere a habitatului său cultural: „Occident înseamnă super-civilizația euro-americană construită pe fundamentul lumii greco-latine, a (sic!) creștinismului (catolic și protestant) și al idealurilor democratice ale Revoluției franceze din 1789 — o civilizație net superioară civilizațiilor ‘lumii a treia’, a Asiei și Rusiei, ambele considerate de români drept ‘colectiviste’ și anti-occidentale. [...] În ochii românilor, Occident mai înseamnă nemții, englezii, evreii, americanii, italienii. Cu un singur cuvânt, albi.” Datorită unei fatale slăbiciuni, acest occidental alb, creștin, puternic, moral și competent ar fi devenit, în ultimii ani, în cuvintele autorului, un „ALT OM”. Cauza acestei slăbiciuni este, după Hurduzeu, multiculturalismul.

S-ar putea spune multe lucruri numai despre aceste câteva rînduri. Despre confuzia, deliberată sau nu, între individualism și elitism, între liberalism și elitism, între individualism și liberalism și între elitism și competiția valorilor. Despre extinderea cu intenții peiorative a indicativului economic „lumea a treia” (care, de altfel, ne include ca români) asupra „civilizațiilor ne-europene”. Despre ocultarea idealurilor „colectiviste” ale Revoluției franceze („egalitate”, „fraternitate”) prin invocarea unei libertăți înțeleasă drept privilegiu al omului alb, creștin etc. Despre presupusa „inferioritate” a civilizațiilor „ne-europene” indiană, chineză, japoneză sau rusă. Dincolo de toate aceste „detalii”, mesajul principal al lui Hurduzeu mi se pare neechivoc: există un raport incontestabil și legitim de superioritate valorică între occidentul alb, creștin și elitist și restul lumii. Prin extensie, există un raport incontestabil și legitim de superioritate valorică între occidentalul alb, moral, puternic, competent, dedicat apărării valorilor autentice și a libertăților individuale și ne-occidentalul negru (și, probabil, roșu, galben, cărmiziu etc.), imoral, slab, incompetent, promotor al non-valorii și iubitor al turmei. Dintr-o pudoare inexplicabilă, autorul nu construiește el însuși, în mod explicit, acest al doilea raport, dar ne oferă toate elementele pentru a o face singuri. În acest context își propune Hurduzeu să analizeze legitimitatea drepturilor speciale solicitate de minoritari în numele multiculturalismului.

Dar ce înseamnă pentru Hurduzeu multiculturalismul? Iată o listă a principalelor sale trăsături (negative): (1) o „ideologie stîngistă”, „colectivistă”, susținută filosofic de „deconstrucția lui Derrida” și de marxism; (2) un instrument de „distrugere a unicității valorice”; (3) o ideologie care „pune semnul egalității între toate culturile lumii” și potrivit căreia „culturile nu pot fi superioare sau inferioare”, ci „doar diferite”; (4) o ideologie care își propune să „denunțe orice prejudecată sau punct de vedere eurocentrist, heterosexual, elitist, naționalist sau antiminoritar”; (5) o ideologie care „trece sub tăcere caracterul național sau universal al culturii, diferența de esență între culturi și subculturi”; (6) o ideologie a „enclavizării culturale și a conflictelor etnice”;

(7) o ideologie pentru care „standardele de valoare sînt total arbitrare”; (8) o ideologie pentru care „adevărul este relativ”; (9) o ideologie a „grupului de victime”; (10) o ideologie „a cărei esență este să schimbe lumea”; (11) o ideologie care „vrea să curețe cultura occidentală de orice urmă de rasism și ‘falocentrism’”; (12) o ideologie care poartă „matricea stilistică protestantă”; (13) o ideologie a „expansiunii mondiale a forțelor tehnologice și a capitalului financiar”.

Dincolo de afirmațiile false sau absurde (2, 6, 7, 12, 13), inexacte (1, 8) sau contradictorii (3 este contradictorie intern, ultima parte din 3 contrazice 5, iar 1 contrazice 12 și 13), multiculturalismul ne apare ca o ideologie extrem de generoasă, tolerantă și rezonabilă: culturile nu pot fi superioare sau inferioare, ci doar diferite; prejudecățile eurocentriste, naționaliste, elitiste, homofobe, antiminoritare și elitiste trebuie denunțate; grupurilor de victime trebuie să li se acorde o atenție specială; lumea trebuie schimbată; cultura occidentală trebuie curățată de rasism. Redusă la aceste caracteristici, ideologia multiculturalistă pare mai curînd un iluminism inclusiv decît un instrument de distrugere, enclavizare, relativizare, suprimare, excludere etc., așa cum pare să fie convins Hurduzeu. Trăsăturile de mai sus sînt tocmai cele care definesc proiectul emancipator al modernității europene și profilul ideal al omului occidental: tolerant, deschis, neprejudicativ, compasionat, solidar, pentru care „cruzimea este cel mai rău lucru de care sîntem capabili”.³⁶ Și totuși, exact aceste trăsături sînt incriminate de criticul multiculturalismului. Care să fie explicația?

Insistența autorului asupra presupusului colectivism multiculturalist este un prim indiciu. Mînat de obsesiile sale antiolektivistice, Hurduzeu pare să nu fi sesizat că multiculturalismul (de fapt comunitarismul) justifică drepturi colective plecînd de la recunoașterea drepturilor și libertăților individuale și nu de la negarea lor. Că drepturile colective sînt înțelese ca o extensie a drepturilor și libertăților individuale, pe baza unei înțelegeri a persoanei ca entitate situată, altfel spus, modelată, formată, impregnată de cultura de apartenență. Drepturile colective (sau ale culturilor de apartenență) iau în considerație tocmai acest aspect neglijat de înțelegerea abstractă a persoanei legale. Raportul dintre drepturile individuale și cele de grup este, prin urmare, unul de complementaritate, iar nu de subordonare. În același timp, respectul față de individ, pe care se întemeiază filosofia liberalismului, este completat prin forme de recunoaștere a culturii sale de proveniență. Iar recunoașterea culturii de proveniență presupune renunțarea la „ierarhia valorică” prin intermediul căreia este legitimată superioritatea unei culturi (de regulă cultura dominantă) asupra alteia (de regulă cultura minoritară). Dacă persoana nu poate fi definită în absența culturii de proveniență, iar drepturile individuale nu pot fi asigurate în lipsa respectului față de individ, atunci sfera legală de protecție care înconjură individul și îl determină ca o entitate care trebuie respectată trebuie extinsă și asupra culturii de proveniență. Drepturile și libertățile individuale sînt compatibile cu drepturile culturale, pe care le completează. Ca

urmă, nu pot exista culturi „superioare” sau „inferioare”, ci culturi diferite, egal îndreptățite la respect și protecție legală.

Numai că tocmai acest din urmă punct constituie piesa principală a criticii multiculturalismului încercată de Hurduzeu. Deși articolul debutează cu îngrijorarea autorului față de dispariția liberalismului occidental sub loviturile necruțătoare ale multiculturalismului, spre final preocuparea sa se dovedește a fi, de fapt, cu totul alta. Ceea ce îl interesează pe Hurduzeu nu este individualismul presupus elitist al liberalismului, ci supremația culturală întemeiată pe o presupusă superioritate ontologică a unor culturi „organice”, mai precis cea a „țărilor estice, de tradiție ortodoxă și bizantină a căror matrice culturală este ONTOLOGICĂ”. Ajuns în acest punct, Hurduzeu abandonează definitiv contestarea multiculturalismului pe seama presupusei sale incompatibilități cu civilizația individualismului liberal în favoarea imaginii terifiante a unei culturi occidentale care și-ar fi pierdut busola propriei superiorități. Pe Hurduzeu nu îl mai interesează soarta „individului liber și demn întruchipat de bărbatul alb”, nici dispariția „individualismului omului alb”, ci procesul prin care „omul este golit de substanță ontologică, de orice verticalitate sau transcendență”, adică „esența [sa] fixă”, „substanța [sa] ontologică”.

Hurduzeu descoperă, astfel, că, de fapt, nu multiculturalismul este vinovat de „reprimarea de către scolastică” a „omului ontologic”, ci „individualismul occidental”, care „nu aderă organic la ființa umană” și al cărui „prototip”, „acest ‘individ liber’, ca și omul de grup, omul multiculturalist post-modern”, nu reprezintă decât „o construcție artificială”. Îndemnul final al autorului la „LUCIDITATE ȘI VIGILENȚĂ” în fața multiculturalismului care „incendiază întreaga planetă, zdrobind una câte una valorile adevărate, întronînd în lume spectacolul MEDIOCRITĂȚII GENERALIZATE” nu face decât să pună în evidență lanțul coruperii generalizate: a omului ontologic de omul scolastic, a omului scolastic de omul liberal, a omului liberal de omul multicultural post-modern, deconstructivist, marxist, capitalist, tehnologic etc. În acest punct, confuziile conceptuale ale lui Hurduzeu întîlnesc delirul antioccidental și antidemocratic al unei etnofilosofii politice cu mare trecere prin anii '30 și al cărei limbaj este reactualizat cu succes de cruciații de astăzi ai luptei împotriva „West”-ului...

Miza politică a criticii multiculturalismului? „De vor ceda din nou iluziilor și oportunismului — de data aceasta venite de la Vest — s-ar putea ca peste douăzeci de ani [intelectualii români nevigilenți și corupți moral în altă parte decât la Stanford] să locuiască în regiunile ‘autonome’ și federalizate Valahia, Transilvania și Moldova; iar copiii și nepoții lor să învețe la școlile ‘multiculturale’ despre ‘istoriile’ ‘carpatice’ și despre un anume Eminescu șovin și falocentrist.”

III. Cu atît mai surprinzătoare pare, în acest context ostil experimentelor politice nord-americane, pătrunderea emfatică a termenului „multiculturalism” în discursul

public al ultimului an și cu atât mai suspectă pasiunea subită a politicienilor români față de „problemele multiculturalismului”. Explicația fenomenului se regăsește, paradoxal, în ultimele rînduri ale îndemnului la vigilență și luciditate adresat de Hurduzeu. Astfel, într-un interviu acordat *României libere*³⁷, Tiberiu Tudor, vorbind în numele Forumului Civic-Național Român, o asociație universitară a cărei ideologie este „bazată în aceeași măsură pe drepturile omului și pe drepturile națiunii” și care „acordă prioritate absolută unității naționale în jurul valorilor morale și spirituale tradiționale, de vocație universală, ale poporului român” nu uită să atragă atenția asupra pericolului segregacionist reprezentat de învățămîntul etnic. Lăsînd la o parte contradicția (ubicuă în cultura română) dintre „vocația universală” și „drepturile națiunii” să ne oprim, numai, la soluția pe care o oferă civic-naționalul universitar problemei segregacionismului, în concordanță cu spiritul multicultural al „prevederilor convențiilor internaționale privind statutul minorităților”: introducerea de „activități și structuri multiculturale în cadrul universităților de stat, împotriva divizării învățămîntului din România pe criterii etnice”.

Motivul îmbrățișării entuziaste a multiculturalismului de către un apărător declarat al drepturilor națiunii (române) și al valorilor morale și spirituale tradiționale ale poporului român, pare să fie deconcertant de simplu: presiunea comunității politice maghiare din România pentru reînființarea universității maghiare la Cluj și restaurarea deplină a învățămîntului în limba maghiară. Multiculturalismul îi pare, astfel, civic-naționalului Tiberiu Tudor formula cea mai potrivită stilistic pentru afirmarea valorilor — concomitent tradiționale, naționale și universale — românești împotriva segregacionismului maghiar, într-o manieră acceptabilă vocabularului politic occidental. În loc să lupte împotriva multiculturalismului cu instrumentele pe care cu generozitate i le pune la dispoziție Hurduzeu și afinii săi, Tudor și, alături de el, o bună parte a clasei politice românești, pare să fi decis pentru o strategie diferită și verificată în timp: „adaptarea” multiculturalismului la „realitățile românești” și altoirea sa pe „matricea” noastră „ontologică”.

Intenția de a renunța la sloganurile propagandei naționaliste încorporate în cultura instituțională românească — în ciuda stridențelor sau chiar a contradicțiilor la care dă naștere efortul de înnoire lingvistică — nu este, în mod necesar, un semn de rea-voință. Numai că limbajul este un mediu mai curînd opac, decît transparent, al intențiilor. Atît contextul dezbaterii privind învățămîntul minorităților din România, cît și reacțiile (anterioare dezbaterii) ale elitei intelectuale și a formatorilor de opinie publică față de implicațiile multiculturalismului par să indice, dimpotrivă, că semnificația atribuită termenului „multiculturalism” de clasa politică românească se deplasează în direcția monoculturalismului și a supremației culturale a majorității. Altfel rămîne inexplicabilă frenezia declarațiilor „multiculturaliste” ale politicienilor români, care au profitat de ocazia lingvistică oferită pentru a-și impune propria agendă electorală. *Evenimentul Zilei*³⁸ constata,

astfel, că „Președintele filialei Cluj a PDSR, Gr. Zanc, crede că secretarul de stat al educației din guvernul ungar ar trebui să-și însușească conotațiile noțiunii de „multiculturalism” și să nu urmărească „dislocarea unității țării”, în vreme ce senatorul pe atunci țărănist Matei Boilă, citat în același loc, este convins că „Etnia maghiară poate să-și păstreze identitatea culturală în cadrul unei universități multiculturale”. În replică, secretarul maghiar al ministerului educației din Ungaria declara cotidianului *Ziua* că noțiunea de universitate multiculturală i se pare de neînțeles, fiind secondat de secretarul maghiar al ministerului român al educației, József Kötő, care accentua (în același număr, semnalat mai sus, al *Evenimentului Zilei*) că „modelul multiculturalist este o topitorie a culturilor și identităților”. În fine, intervenția tranșantă a primului ministru maghiar, Viktor Orbán, exprimă clar suspiciunile maghiarilor față de semnificația atribuită multiculturalismului de către politicienii români: „Să mi se dea șase motive valabile pentru care [universitatea maghiară] nu poate fi înființată, dar să nu mi se vorbească de multiculturalitate”.³⁹ Miza reală a îmbrățișării multiculturalismului pare să fie destul de limpede pentru ambele părți.

Interpretarea multiculturalismului în mediile intelectuale nord-americane este o întreprindere în progres. Există numeroase dezbateri privind limitele practice ale politicilor multiculturale. Intenția care se află în spatele acestor dezbateri, însă, sprijinită pe un sistem tolerant de reprezentări culturale și susținută de o pronunțată solidaritate socială nu lasă loc echivocului. Nu cred că același lucru se poate spune despre susținătorii de ultimă oră ai învățămîntului multicultural. Dacă inițiativa lui Andrei Marga de a transforma universitatea clujeană într-o instituție multiculturală era receptată, acum cîțiva ani, cu superioară ironie, ca fiind una dintre numeroasele forme fără fond hrănite din obsesiile cosmopolite ale intelectualului român înstrăinat de valorile naționale, același proiect este pus acum, în mod abuziv, în slujba politicii culturale dominante. Dintr-un transplant occidental, suspectat (cu oarecare îndreptățire) de inadecvare la posibilitățile de dialog ale comunității intelectuale românești, multiculturalismul pare să fi devenit sloganul principal al efortului de relegitimare a discursului majoritar. Un cuvînt bun și o inițiativă lăudabilă sînt răpite astfel pentru a sprijini o cauză îndoielnică.

Consecințele acestui proces de acaparare lingvistică nu sînt greu de anticipat. În primul rînd, alterarea oportunistă a semnificației multiculturalității și deturnarea discuției printr-o deliberată deteriorare semantică inhibă dezbaterea critică asupra reconstrucției instituționale, nu în ultimul rînd în sistemul de învățămînt. În al doilea rînd, atît simbolistica universității multiculturale, cît și funcția sa socială riscă să dispară în hățișul raționamentelor „ontologice” sau de tip „civic-național”. În al treilea rînd, deformarea ideii de multiculturalism nu face decît să realimenteze schizoidia implicită a sistemului de transmitere a valorilor culturale din România, sfîșiat între pretenția universalistă și vocația parohială, între aspirația la recunoaștere europeană și inerția auto-referențială. Multiculturalismul este forțat

astfel să contribuie la consolidarea mitologiilor narcisiste privind calitățile esențiale ale spiritualității românești în detrimentul dialogului și recunoașterii reciproce. □

NOTE

1. Starea precară a *habitus*-urilor de cercetare nu se limitează la multiculturalism. Problematici mai puțin exotice și, aparent, mai ușor de apropiat intuitiv (precum cea privind liberalismul) beneficiază de o abordare comparabilă. Pentru majoritatea „analizatorilor politici” români, frecventarea (superficială) a lui Friedrich von Hayek și Milton Friedman și îmbrățișarea nediscriminatorie a politicilor economice și sociale reaganiste și thatcheriste reprezintă singurele forme de contact cu liberalismul. Incapacitatea de a recepta diversitatea și complexitatea liberalismului contemporan contribuie astfel, decisiv, la accentuarea provincialismului și la înmulțirea stereotipurilor discursului politic românesc.

2. Asupra temelor de mai sus a se consulta Chicago Cultural Studies Group, *Critical Multiculturalism* și H. A. Giroux, *Insurgent Multiculturalism and the Promise of Pedagogy*, ambele în **Multiculturalism: A Critical Reader**, editor D.T. Goldberg, Blackwell, Oxford, 1994, pp. 114 respectiv 325-43 și K. A. Appiah, *Culture, Subculture, Multiculturalism: Educational Opinions*, în **Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique**, editor R. K. Fullinwider, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

3. Faptul că lupta pentru extinderea drepturilor civice se poartă în spațiul universitar nu este întâmplătoare. În filosofia politica occidentală post-rousseauiană există două interpretări concurente privind modul de transformare a societății: prin revoluție (filiera Engels și Marx) sau prin educație (filiera Kant, Schiller, Hegel). Din această perspectivă s-ar părea că, după Revoluția franceză, dar mai ales după revoluția bolșevică, occidentul intelectual a ales definitiv transformarea socială prin educarea civică a cetățenilor. Procesul este îndelungat, puțin spectaculos, dar, în același timp, lipsit de violența mișcărilor de transformare socială revoluționare.

4. Cf. Gregory S. Jay, *American Literature and the 'Culture Wars'*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1995.

5. Cf. A. I. Perez y Mena, *Multiculturalism*, în **Philosophy of Education: An Encyclopedia**, editor J. J. Chambliss, Garland, New York, 1996.

6. Christine E. Sleeter, Peter L. McLaren (ed.), **Multicultural Education, Critical Pedagogy, and the Politics of Difference**, SUNY Press, Albany, NY, 1995, pp. 6-12.

7. Cf. Michael Walzer, **On Toleration**, Yale University Press, New York, 1997.

8. Prin sintagma „viață etică” traduc termenul hegelian „Sittlichkeit”. Înțelesul său acoperă valorile, credințele, reprezentările morale, juridice sau estetice ale unei comunități umane, dar și formele de obiectivare a acestora în instituții, sisteme de coduri etc. Viața etică reprezintă o componentă esențială a sistemului de drept hegelian, completând sfera contractuală legală și sfera subiectivității morale. O discuție detaliată asupra formelor sale obiective este cuprinsă în Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Werke 7), Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1970, pp. 292-490.

9. Charles Taylor, **Sources of the Self. The Making of the Modern Identity**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 368-390; **Hegel and Modern Society**, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 1-14.

10. Cf. John Rawls, **A Theory of Justice**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971; **Political Liberalism**, Columbia University Press, New York, 1993.

11. Cf. Ronald Dworkin, *Liberalism*, în **A Matter of Principle**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

12. Cf. Charles Larmore, *Political Liberalism*, în **Political Theory**, 18:3, 1990.
13. *The Politics of Recognition*, în Amy Gutmann (editor), **Multiculturalism and the Politics of Recognition**, Princeton University Press, Princeton, 1994, pp. 25-73; Hegel, Cambridge University Press, 1975, pp. 365-388.
14. Cf. Michael Sandel, **Liberalism and the Limits of Justice**, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.
15. Immanuel Kant, **Political Writings**, editat de Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991 (1970), pp. 131-136.
16. Cf. Michael Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, în Shlomo Avineri și Avner de-Shalit (ed.), **Communitarianism and Individualism**, Oxford University Press, Oxford, 1992.
17. Charles Taylor, *The Concept of A Person*, în **Philosophical Papers I**, Cambridge University Press, 1995, p. 103. Taylor îl urmează aici pe Harry Frankfurt, care descrie persoana potrivit abilității sale de a cultiva dorințe de ordin superior — „spirituale” — și de a dezvolta o capacitate reflectivă sub forma evaluării dorințelor de prim ordin, „naturale”.
18. Axel Honneth, **Kampf um Anerkennung**, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1994, pp. 54-57.
19. Recomand cititorilor interesați de multiplicitatea liberalismelor și de legitimitatea pluralității liberalismului cartea remarcabilă a lui Aurelian Craiutu, **Elogiul libertății**, Polirom, Iași, 1998, în special pp. 13-46.
20. Ceea ce și explică eforturile repetate ale partidelor liberale din România de a se legitima drept unice reprezentante ale Liberalismului.
21. În Amy Gutmann (editor), **Multiculturalism and “The Politics of Recognition”**, Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 99-105.
22. Cf. Alvin J. Schmidt, **The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America**, Praeger, Westport, Connecticut, 1997.
23. Exemplele sînt preluate din Lillian S. Robinson, **In the Canon’s Mouth: Dispatches from the Culture Wars**, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1997.
24. Asupra problemelor ridicate de incomensurabilitate a se vedea Donald Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, în **Inquiries into Truth and Interpretation**, Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 183-198.
25. Richard Rorty, *Hilary Putnam and the Relativist Menace*, în **Philosophical Papers 3**, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 43-62.
26. O sinteză extrem de utilă este aceea a lui Harvey Siegel, *Multiculturalism and the Possibility of Transcendental Educational and Philosophical Ideals* în **Philosophy**, 74 (1999), în special pp. 403-7.
27. Cf. Cornel West, **Beyond Ethnocentrism and Multiculturalism**, Common Courage Press, Monroe, 1993.
28. Caracteristicile politicii de recunoaștere și promovare culturală a grupurilor de elită românești sînt descrise sumar, dar plauzibil în controversatul articol publicat de Sorin Matei în revista **Interval**, nr. 2/1997. Deși construcția teoretică prin care Sorin Matei îi explică mecanismul mi se pare inadecvată subiectului, iar unele interpretări ale mediului academic american ca reducionistas, multe dintre observațiile sale îmi par a fi judicioase.
29. Intransigența ia uneori forme comice. Curriculum-ul unor departamente de filosofie, sociologie sau științe politice din țară nu îl mai include pe Marx de cîțiva ani (în vreme ce în majoritatea covârșitoare a universităților occidentale, inclusiv în colegiile religioase americane, scrierile lui Marx aparțin listei scurte de lecturi obligatorii). Multe edituri românești, chiar dintre cele prestigioase, evită să publice în traducere autori considerați „comuniști” (precum Adorno,

Horkheimer sau Habermas). Nu cu mult timp în urmă, un asistent al facultății de sociologie a Universității din Iași critica într-un cotidian local manualul liceal de sociologie pe motiv că introduce autori „de stînga” care ar perverti mintea crudă a adolescenților.

30. Este interesant de constatat că multiculturalismul a debutat la Universitatea din Cluj în contextul unei transformări instituționale și curriculare fără precedent în învățămîntul superior românesc. Influența spațiului etnic în care se plasează mi se pare a fi semnificativă — mai ales în ultimul timp —, dar nu hotărîtoare în dezvoltarea opțiunii multiculturaliste. Preocupări față de multiculturalism au apărut destul de repede și la Universitatea din București, ca urmare a dezvoltării puternice a departamentelor de sociologie și științe politice și a colaborării cu organizații și fundații civice. Prin contrast, la Universitatea din Iași, unde transformările și acumulările instituționale sînt modeste, iar activismul civic nesemnificativ, multiculturalismul e o problemă aproape inexistentă (cu posibila excepție a Laboratorului de psihologie socială).

31. Disputele legate de strategiile de contestare a politicilor culturale ale regimului național-comunist românesc sînt descrise de Katherine Verdery în **Compromis și rezistență. Cultura română sub Ceaușescu**, traducere de Mona și Sorin Antohi, Humanitas, București, 1994.

32. Dimensiunea pe care o ating aceste „răfuieli” de la distanță este stupefiantă. Numeroși intelectuali, altădată lucizi și cu simțul umorului, își sancționează astăzi oponenții pe motiv că, în anii '60-'70, se arătau entuziasmați de lectura lui Sartre, Lukács, Althusser, Lacan, Adorno, Marcuse sau Habermas. Absurdul și lipsa de proporție sînt împinse spre extrem atunci cînd reglările de conturi se extind și asupra autorilor occidentali înșiși, transformați în responsabili direcți ai gulagului sau ai comunismului din România!

33. Sintetizată în articolele editate de Gabriel Andreescu în volumul **Naționaliști, antinaționaliști. O polemică în publicistica românească**, Polirom, Iași, 1996.

34. H.-R. Patapievici, **Politice**, Humanitas, București, 1996, pp. 119-122 și 125-132.

35. Deficiențele analitice ale autorului, bursier al universității Stanford (în mod ironic, un bastion al multiculturalismului), sînt probate de un al doilea articol, găzduit în aceeași gazetă și intitulat „Havel și multiculturalismul”. Incompetența intelectuală uluitoare dezvăluită de acest text face inutilă orice încercare de a-l comenta (și ridică unele semne de întrebare vizavi de criteriile de selecție de la Stanford).

36. Judith Shklar, după Richard Rorty, **Contingency, Irony, and Solidarity**, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. xv.

37. **România Liberă**, 16 iulie 1998.

38. **Evenimentul Zilei**, 24 iulie 1998.

39. **România Liberă**, 29 iulie 1998.

*

Radu NECULAU este doctor în filosofie al Universității din Cluj și doctorand în filosofie la New School for Social Research, New York. Colaborator la Noesis, Revista de filosofie, Revue roumaine de philosophie și Revista de cercetări sociale, în prezent este asociat departamentului de filosofie al Universității Villanova, Philadelphia.

Transilvania 1848–49

Cu ocazia împlinirii a 150 de ani de la Revoluția de la 1848-49 din Transilvania, revista **altera** a lansat unor istorici din România — români maghiari și germani — următoarele întrebări:

1. Ce a caracterizat mișcarea românilor, cea a maghiarilor și cea a sașilor din Transilvania în perioada 1848-49? În ce măsură pot fi considerate aceste mișcări drept revoluție?
2. Care ar fi fost schimbările majore în cazul în care ar fi avut câștig de cauză mișcarea românilor sau cea a maghiarilor sau cea sașilor?
3. Ar fi fost posibil ca cele trei mișcări să coaleză? Ce ar fi trebuit să se modifice în poziția liderilor pentru a realiza o astfel de coaliție?
4. Care este mesajul istoric, dacă poate exista așa ceva, al evenimentelor din 1848-49 din Transilvania?

Răspunsurile lor sînt redată în ordine alfabetică.

ADRIAN CIOROIANU

1. Este destul de greu de găsit un singur lucru care să fie caracteristic tuturor acestor mișcări, din motive obiective ce țin, ca întotdeauna, de complexitatea istoriei. În orice caz, caracteristic tuturor acestora a fost încercarea de a se conecta la un „spirit al timpului” care, atunci, în Europa însemna revoluție. Din punctul meu de vedere, cel mai aproape de ideea de revoluție au fost maghiarii — dar trebuie să spun imediat că, în cazul acceptării acestei idei, reacția românilor ar fi mai aproape de ceea ce s-ar numi „contrarevoluție”. Un asemenea joc terminologic, însă, nu mi se pare nici fericit și nici foarte util în analiza fenomenului. În condițiile date, în condițiile programului revoluționarilor maghiari, românii nu puteau reacționa DECÎT în acest fel. Drept care prefer să vorbesc, în cazul Transilvaniei, Moldovei și Țării Românești de atunci, despre „revoluții”, NU despre „o revoluție”.

2. Ideea apelului la istoria contrafactuală („ce s-ar fi întîmplat dacă...”) mi se pare de regulă interesantă ca joc intelectual, dar o minimă deontologie profesională

mă împiedică acum să dau curs „provocării” și, deci, presupunerilor. Cum se spune, probabil că s-a întâmplat ceea ce trebuia atunci să se întâmple.

3. Nu, nu cred că în condițiile date ar fi fost posibil ca cele trei mișcări să „coalizeze”, decît cu prețul ca una dintre ele (fie cea maghiară, fie cea română, în principal) să renunțe la unele dintre principiile ei (și nu la oricare, ci la unele dintre principiile esențiale, cunoscute din programele revoluționarilor, atîtea cîte au fost ele). Cert este că în economia tuturor acestor programe conținutul „național” era destul de important, astfel încît concesiile reciproce au fost cu atît mai greu de întreprins. Deși, în genere, sînt tentat să admit rolul personalităților în istorie, nici nu cred că acest lucru depindea în 1848-49 exclusiv de liderii revoluționari români, maghiari sau sași. Dealtfel, la nivelul liderilor au existat tentative de apropiere (mediate de alți lideri revoluționari — vezi cazul lui N. Bălcescu), dar acest lucru a fost și tardiv și, pesemne, greu de dus la capăt într-un context zonal care numai prielnic nu era.

4. Fără a fi pesimist, nu sînt întotdeauna convins că omul, în genere, învață din istoria lui. Totuși, cred că mesajul cel mai de bun simț pe care acest episod din istoria noastră comună îl transmite ține de nevoia continuă de dialog. Armonizarea pozițiilor divergente nu se poate face decît prin dialog, în condiții de onestitate, respect și decență. Din păcate, în 1848-49 NU dialogul a prisosit în relațiile dintre revoluționarii maghiari și cei români. Dacă ar fi să reținem o „lecție”, cred că aceasta ar fi una bună și etern folositoare.

ÁKOS EGYED

1. Au existat diferite interpretări ale revoluției, dar conform concepției celei mai generale doar acea „mișcare” poate fi calificată drept revoluție, care are ca rezultat schimbarea sistemului, sau să-și fi propus cel puțin acest scop. Fiecare mare revoluție europeană, cea engleză (1640), cea franceză (1789) și cea rusă (1917) a avut ca rezultat schimbarea radicală a structurilor politice și economice. Întrebarea care se pune este dacă revoluțiile de la 1848 au condus la o schimbare de regim?

Consider că în revoluțiile europene de la 1848 *problemele naționale și sociale* s-au combinat într-o manieră aparte: lupta a decurs în interesul națiunilor civice și a statelor-națiuni, respectiv a drepturilor și libertăților civice și economice. Privitor la Transilvania, înclin să vorbesc nu despre o revoluție maghiară sau română, ci despre *revoluția transilvană*, care a avut *diferite etape*. Din martie pînă în septembrie 1848, în Transilvania s-au conturat numeroase note definitorii ale revoluției. Este adevărat în schimb, că aceste note definitorii nu au caracterizat în același fel mișcarea maghiară, română sau cea săsească.

Nobilimea maghiară reformatoare a formulat în 20-23 martie 1848 la Cluj, programul privitor la transformarea Transilvaniei. Cele mai importante puncte ale sale: 1. Unirea cu Ungaria; 2. Ștergerea iobăgiei; 3. Egalitatea în fața legii; 4. Obligații comune; 5. Libertatea presei. Dieta întrunită la 29 mai la Cluj, și în care rolul cheie l-

au jucat politicienii reformiști maghiari, au promulgat legi referitoare la problemele de mai sus, care au fost apoi sancționate de domnitorul Ferdinand al V-lea. Prima lege a Dietei stipula că toate acele legile vechi care sînt contrare celor de mai sus, adică cele care au menținut de-a lungul secolelor *statul corporativ, ordinea sistemului format de cele trei națiuni și de cele patru culte religioase*, vor fi anulate.

La 18 iunie iobăgia din Ardeal s-a eliberat intrînd astfel în posesia suprafețelor de pămînt pe care le lucraseră pînă atunci. *Acest lucru a însemnat schimbarea regimului: s-a încheiat sistemul iobăgiei care a durat alîtea secole și s-au format cadrele juridice ale sistemului burghez. Iar prin egalitatea în fața legii și prin responsabilități egale a dispărut sistemul de privilegii, fapt care a impulsionat mult formarea națiunilor burgheze moderne în Ardeal.*

Toate acestea au oferit bazele colaborării sau măcar ale negocierii pentru conducătorii români și sași. Cu atît mai mult, cu cît privitor la schimbarea socială programul de la Blaj al românilor a cuprins aproape aceleași puncte ca și programul maghiar. Ei au acceptat platforma lui S. Bărnuțiu, care în cele din urmă nu dădea importanță legilor burgheze care asigurau prioritate drepturilor și libertăților individuale.

Universitatea sâsească avea temeri privind autoadministrația sâsească, alăturîndu-se evident marii politici a Vienei, care însă declarase în septembrie 1848 război împotriva Ungariei. Acestui război i s-au alăturat atît conducătorii români cît și cei sași. Dar acest aspect face subiectul unui capitol aparte al istoriei din 1848-1849.

2. Ce ar fi fost dacă...? este o întrebare care nu ține de atribuțiile istoriografiei.

3. Cred că într-o țară ca Transilvania, unde diferitele etnii trăiau într-un sistem atît de amestecat de așezări, ar fi fost necesară o mai mare *disponibilitate pentru compromis* din partea tuturor celor trei părți.

4. Aici trebuie să facem referire la responsabilitatea istoriografiei. În ultimii ani, mai mulți istorici răspîndesc date inacceptabile despre victimele războiului civil din Transilvania. Conform acestora, ungurii ar fi exterminat peste 40.000 de mii de civili români (nu luptători înarmați). Cunoaștem „sursa comună” a acestora — datefanteziste, nefondate a căror răspîndire duce la formarea unei imagini istorice false în rîndul populației românești, mai ales la Cluj, unde legat de acest lucru s-a dezvelit și o placă comemorativă. Cei mai prestigioși istorici români au cunoștință de 4500-6000 de victime în rîndul românilor. Este inacceptabil și faptul că între timp nu se amintește deloc despre cei 7500-8000 de victime în rîndul civililor maghiari, tot în Ardealul istoric.

Istoriografia maghiară, ca și cea românească, ar face un serviciu în cazul în care ar clarifica împreună această problemă spinoasă și ar prezenta opiniei publice rezultatele ei.

În orice caz, mesajul evenimentelor de la 1848-1849 este cel pe care Bălcescu și Kossuth l-au indicat deja în 1849: respectul reciproc, recunoașterea alterității pe baza intereselor comune.

În timp ce respectăm și ținem vie amintirea lui 1848, nu trebuie neapărat ca în 2000 să gîndim cu mintea generației de atunci.

SORIN MITU

Îmi cer scuze pentru faptul că ocolesc, în fapt, întrebările, încercînd să ofer un răspuns global, cu gîndul la propriile mele dileme în legătură cu subiectul.

Pentru a discuta în mod pertinent despre revoluția de la 1848, eveniment în cazul căruia faptele istorice sînt clare și bine cunoscute, ar trebui să definim în mod corect termenul de „revoluție”. În cultura istorică românească, „revoluția” este considerată o acțiune capabilă să realizeze schimbări de esență, în sfera politică, economică sau socială. Și întrebările din acest chestionar pleacă de la o asemenea definire a revoluției, atunci cînd se referă la „schimbările majore” pe care le avea de îndeplinit revoluția de la 1848. Necazul vine însă din faptul că respectiva definiție a „revoluției”, acceptată la noi în mod aproape unanim, este greșită. Credința că revoluția ar fi capabilă să realizeze cu adevărat transformări fundamentale este inspirată, la origini, tocmai de discursul revoluționar, de ceea ce afirmă însăși revoluția (sau revoluționarii) cu privire la caracteristicile fenomenului. Revoluționarii cred cu tărie că acțiunea lor are darul de a schimba lumea existentă și de a instaura una cu totul nouă. Or această credință este o iluzie.

Revoluția poate fi definită mult mai corect drept o acțiune care oferă iluzia unei schimbări radicale, decît o acțiune care să îndeplinească într-adevăr schimbarea respectivă. Lucrurile stau în acest fel, deoarece ceea ce dorește să schimbe revoluția, de obicei într-un răstimp foarte scurt, în cîteva zile, cîteva luni, un an, nu poate fi schimbat cu adevărat decît într-o perioadă mult mai lungă, în decenii de transformări structurale. Nici economia, nici societatea, nici mentalitățile sau comportamentul oamenilor și nici măcar structurile politice mai profunde nu se pot schimba peste noapte, așa cum pretinde discursul revoluționar. Revoluția nu poate schimba, de fapt, tocmai ceea ce își dorește cel mai mult să transforme. În schimb, ea are darul de a transmite celor care o îndeplinesc, iar apoi chiar și posterității, iluzia că a îndeplinit o schimbare uriașă, că a inaugurat o nouă lume.

Istoriografia franceză, de la Tocqueville la Furet, a evidențiat cel mai bine aceste lucruri, arătînd că toate schimbările anunțate de revoluția din 1789 nu s-au materializat, în fapt, decît pe parcursul deceniilor care au urmat. Deși revoluția a proclamat principiul egalității sociale, francezii au continuat să rămînă împărțiți în clase poziționate inegal în raport cu puterea, cu averea, cu educația. Nici măcar „națiunea” alcătuită din „cetățeni” nu a înglobat, de fapt, majoritatea țărănească decît după 1871, după cum a arătat, într-o lucrare clasică, Eugene Weber.

În lumina unei asemenea maniere de definire a revoluției, cum putem aprecia dacă niște evenimente istorice, mai mult sau mai puțin violente, au reprezentat cu adevărat o revoluție? Nu măsurînd schimbările concrete pe care le-au produs,

deoarece în acest fel rămînem prizonierii discursului autojustificativ al revoluției, ci evaluînd, în ce măsură au fost considerate, la momentul respectiv și în posteritate, începutul unei noi epoci. Este limpede, pentru oricine studiază documentele vremii, că evenimentele de la 1848 au fost privite în acest fel de către cei care le-au trăit. În consecință, ele pot fi considerate, fără nici un dubiu, drept o revoluție.

Pentru a oferi o analogie mai vizibilă pentru publicul de azi, evenimentele din 1848 pot fi comparate foarte bine cu evenimentele din 1989. Nici în 1989, societatea, economia, modul de gîndire al oamenilor sau structurile politice comuniste nu puteau fi schimbate în trei zile, așa cum pretindea discursul revoluționar. Asemenea schimbări nu se pot înfăptui decît în perioade mult mai lungi, lucru care este limpede astăzi pentru toată lumea. Cu toate acestea, în 1989 societatea românească a fost convinsă că s-a terminat cu comunismul, cu sărăcia și tirania, că a început o nouă epocă și că de a doua zi totul va fi minunat. O asemenea credință, extraordinară în naivitatea, tenacitatea și idealismul ei, este indiciul cel mai caracteristic al oricărei revoluții. Datorită prezenței sale, și evenimentele din 1989 pot fi considerate fără nici o îndoială, o revoluție.

Controversele de astăzi cu privire la etichetarea evenimentelor din 1989 ignoră cu desăvîrșire această manieră de definire a revoluției și de aceea sînt cu totul inadecvate. PDSR-ul consideră că în 1989 a avut loc o revoluție deoarece s-au produs, în opinia sa, schimbări majore la nivel politic (în realitate, pe plan politic nu s-a înlocuit decît o garnitură comunistă cu alta mai reformistă, și nici o revoluție din lume nu ar fi putut să schimbe mai mult, în condițiile inexistenței altor nuclee semnificative de putere). CDR-ul, care pune sub semnul întrebării realizarea unor schimbări de profunzime în 1989, crede că nu se poate vorbi despre o revoluție, deoarece aceasta trebuia să se înfăptuiască, în mod obligatoriu, schimbări. Evident asemenea „controverse” nu țin decît de ignoranța politicienilor sau a publicului larg, care amestecă abordările empirice, după ureche, cu absența lecturii și a informației, precum și amintirea neclară a conceptelor pseudo-științifice, cu aparențe docte, deprinse cîndva din manualele de istorie marxiste.

Din păcate, există și destui istorici de meserie care nu profesează o înțelegere mai concretă a fenomenului revoluționar, fapt pentru care nici interpretările cu privire la 1848 nu sînt mai pertinente decît cele despre 1989. De 150 de ani, ele se mărginesc să reproducă în mod stereotip discursul autojustificativ al revoluției. Revoluția a fost minunată, ea a înfăptuit schimbări extraordinare, „noi” sîntem cei care am vrut dreptate, dușmanii au fost răi și s-au înșelat în mod fundamental (unii mai „progresiști”, și-au dat seama, pînă la urmă, că au greșit împotriva-revoluției „noastre”, și s-au căit apoi amar) ș.a.m.d. Glorificarea și prezentarea într-o lumină extrem de favorabilă, ca pe un model exemplar, a unor evenimente care au lăsat în urmă cadavrele cîtorva zeci de mii de oameni nevinovați ar fi trebuit să fie resimțită ca un paradox uimitor, dacă nu ar reprezenta, în fapt, o

tristă constantă a culturii istoriografice de la noi, încremenită parcă pe vecie în obsesiile secolului al XIX-lea.

Ce am putea reține noi din „mesajul istoric” al revoluției de la 1848, într-un mod folositor și adecvat unor oameni din secolul al XXI-lea, dacă, deocamdată, nici nu înțelegem despre ce este vorba sau gândim despre revoluție la fel ca străbunii străbunicilor noștri? În general, nu cred că banalul clișeu care spune că omenirea nu a tras niciodată învățămintele cuvenite din istorie ar fi inferior cu ceva celui care afirmă că istoria este învățătoarea vieții. În mod concret, observăm că atunci când românii sau maghiarii de azi se referă la 1848, rezultatul constă, de obicei, într-o dispută, într-o neînțelegere, uneori într-un scandal, care ar provoca râsul venerabilelor statui din bronz, dacă acestea ar avea neșansa să mai audă și să mai înțeleagă. Decît un asemenea mesaj, mai bine uitarea! Dar mi se pare evident că nu ar fi decît o naivitate să credem că mecanismele tenace ale memoriei colective vor înceta să producă, tocmai acum, miturile istorice autojustificative, atît de necesare, vai!, pentru a compensa frustrările datorate unui prezent dificil și lipsit de speranță.

GELU NEAMȚU

1. Caracteristica mișcărilor din Transilvania la 1848-49 a fost aceea că atît maghiarii, cît și românii și sașii au luptat sub aceeași deviză: „libertate, egalitate, fraternitate”.

Din păcate, fiecare a înțeles-o altfel.

Aici în Transilvania au fost două revoluții, cea română pentru emancipare socială și națională, și revoluția din Ungaria care a cuprins și pe maghiarii din Transilvania și al căror obiectiv principal a fost uniunea cu Ungaria (punctul 12 al Proclamației de la Pesta). Libertățile democratice erau înscrise în programele ambelor revoluții (ajunge să comparăm cele 12 puncte ale Proclamației cu programul revoluționar de la Blaj al românilor). Punctul 16 al programului de la Blaj se opunea punctului 12 de la Pesta. Practic, „uniunea” a constituit mărul discordiei deoarece ea nu ținea seama de voința majorității din Transilvania. Ea încalcă grav un principiu democratic unanim acceptat în Europa. Iobăgia s-a desființat pentru că „ia venit vremea”; nobilimea maghiară din Transilvania a avut înțelepciunea să nu se opună.

Mișcarea sașilor era una de apărare și nu „reacționară” cum a fost ea etichetată de Mihail Roller și istoriografia naționalistă a vremii. Statutul lor era mult superior celui pe care îl ofereau maghiarii (clișeul cu „privilegiile” a fost deja anihilat de mai multe studii ale istoricei Ela Cosma). Majoritatea s-au opus uniunii.

2. Obiectivul principal al revoluției românești s-a realizat. Uniunea a fost anulată. În consecință maghiarizarea forțată a românilor a fost stopată pentru aproape două decenii.

Dacă românii ar fi ieșit *pe deplin* victorioși, probabil și-ar fi realizat visul de a se uni cu Moldova și Țara Românească. În epocă a circulat insistent un plan de

realizare a României Austriece. Intrată în orbita Austriei și Ungariei, România ar fi devenit o remarcabilă țară europeană care s-ar fi putut dezvolta la parametri apusei.

Dacă ar fi ieșit victorios războiul de independență al maghiarilor, atunci națiunile nemaghiare care s-au luptat ar fi fost rapid omogenizate într-un stat național unitar maghiar. S-ar fi realizat imediat despărțirea de Viena și regimul „dualist” nu s-ar mai fi născut. S-ar fi creat o Ungarie extrem de puternică militar și economic — de la Marea Neagră pînă la Marea Adriatică — iar țările române ar fi intrat sub influența ei (ca protectorate sau așa ceva). Astfel, visul de a reface Ungaria de sub Coroana Sfîntului Ștefan ar fi devenit dintr-o himeră, o realitate.

Mișcarea sașilor era prea plăpîndă pentru a avea cîștig de cauză. Dar dacă totuși, prin absurd, sașii ar fi ieșit victorioși, Transilvania ar fi fost pusă sub autoritatea directă a împăratului și în cîteva decenii ar fi fost germanizată, iar Imperiul Habsburgic ar fi devenit o forță de temut în Europa.

3. Categorie, cele două mișcări (română și maghiară) ar fi putut coaliza. Sașii, potrivit tradiției lor s-ar fi alipit la o mișcare plină de forță cum ar fi devenit ea dacă cele două popoare s-ar fi unit în lupta lor.

Românii au făcut numeroase încercări de a realiza o înțelegere româno-maghiară (și înainte de adunarea a treia de la Blaj), dar fără succes. Era și o chestiune de mentalitate — cum ar fi putut fostul stăpîn de iobagi, nobilul, să dea, așa dintr-o dată, mîna cu niște țărani incultii?

Sînt cunoscute (în parte) eforturile lui Nicolae Bălcescu și Cezar Bolliac de a realiza un front comun maghiaro-român. Este cunoscută participarea celor circa 3400 de ungureni (din Partium) români la operațiunile militare ale Ungariei în Transilvania (dar a fost ascunsă cu multă grijă participarea miilor de maghiari ardeleni la revoluția românilor și la operațiunile militare ale lui Avram Iancu). Și mai puțin cunoscute sînt încercările lui Gh. Magheru pe lîngă Kossuth Lajos de a îndemna la colaborare între cele două revoluții (Magheru reprezenta punctul de vedere al francmasoneriei românești). Aici trebuie luate în considerare și eforturile deputaților români din Dieta de la Pesta.

Acestor eforturi românești de apropiere, liderii maghiari din Transilvania și Ungaria trebuiau să le răspundă cu înțelegere și flexibilitate. Inflexibilitatea lui Kossuth nu a fost de bun augur pentru cele două revoluții. Liderii maghiari trebuiau din primul moment să se gîndească la o autonomie largă și substanțială pentru românii din Transilvania (Banat și Partium). N-au oferit această autonomie de teamă să nu piardă teritorii, deci, au încălcat niște principii democratice care atunci începeau să funcționeze. Rezultatul a fost că principiile democratice au continuat să-și facă loc în viața Transilvaniei, și la primul prilej favorabil (primul război mondial) românii de aici au optat pentru unire cu frații lor din România. S-a împlinit astfel proiectul de la 1848 care avea la bază tocmai principiile democratice.

4. Istoria, învățătoarea vieții, după părerea mea, ne transmite următorul mesaj: numai tratativele duse cu bună credință pot duce la un rezultat viabil în ceea ce privește relațiile interetnice.

Numai democratizarea reală poate duce la conviețuire pașnică și poate asigura identitatea națională a fiecăruia. O descentralizare înțeleaptă și eficientă cu respectarea principiilor democratice este și ea în măsură să contribuie la liniștea și prosperitatea țării.

Nici minoritatea, nici majoritatea nu trebuie să se simtă frustrată. În momentul când se acumulează frustrările încep necazurile (ca la 1848-49). Deci, trebuie continuat și intensificat dialogul interetnic, așa cum de altfel revista *Alteră* o și face.

Liderii și mulțimile celor două etnii (română și maghiară) trebuie convinse că intoleranța și șovinismul sînt depășite de istorie și cade, ele aducînd numai nenorociri și dezastre, instabilitate politică și economică, războaie civile. Plus că intoleranța și șovinismul nu cadrează cu o minte sănătoasă, liberă și demnă.

PAUL PHILIPPI

1. Toate cele trei etnii transilvane au fost motivate în 1848 de ideile caracteristice timpului, adică de concepția herderiană despre identitatea diferitelor popoare și de cutremurul Revoluției Franceze — amîndouă trecute deja prin emoționalitatea curentului romantic, care influențase la rîndul său și luptele de emancipare duse împotriva lui Napoleon (1814-1815). Mișcarea celor trei etnii din Ardeal a fost deci caracterizată printr-o adevărată explozie a ideii (și a idealului) de *națiune*.

Dar această explozie s-a reflectat în mod diferit la fiecare din etniile noastre. Ceea ce s-a păstrat a fost însă *concepția etnică a noțiunii de național ca atare*.

La maghiari (cu ei trebuie să începem), această concepție etnică a naționalului s-a îmbinat cu ideea de stat, înțelegînd statul ca stat național, cu o neîndoieală tendință de a-l concepe ca stat al poporului maghiar, căruia trebuia să i se conformeze toate celelalte popoare de pe teritoriul Coroanei Sfîntului Ștefan. Izvorînd din această sursă, în deceniile ce aveau să urmeze s-a dezvoltat acea politică de maghiarizare, prin care statul național de după 1867 a manevrat, într-un permanent conflict, comunitățile nemaghiare ale statului, acestea neputînd să accepte *ecuația de patriotism și naționalism etnic* maghiar. Patria le era comună, dar etnia nu! Din îmbinarea spiritului etnic al naționalismului de tip herderian cu spiritul statal al naționalismului francez, concepția de mai tîrziu a unui „stat național unitar” a primit un accent antiminoritar, accent de care această concepție — atunci acolo, mai tîrziu la noi — n-a reușit să se desprindă nici pînă în zilele noastre.

Atîta timp cît maghiarii au trecut — din obligație sau prin propria lor voință — de la concepția de stat național maghiar la monarhia națională (supra-națională) habsburgică, această mișcare a constituit într-adevăr o revoluție.

Mai trebuie adăugat că în cazul maghiarilor — ca și în cazul altor etnii — deși mișcarea era condusă de intelectuali, ea a cuprins și mase relativ mari de oameni, chiar dacă acestea nu înțelegeau ideile de bază ale mișcării.

La românii transilvăneni ideile naționale aveau la bază principiul ca etnia lor să se bucure de drepturi egale cu celelalte „națiuni” din Transilvania (care formau din punct de vedere juridic comunități social-politice și nu etnice, dar care cu timpul s-au autodefinit tot mai mult etnic). Această evoluție a fost pregătită spiritual de Școala Ardeleană, intrată în politică în anul 1791 prin *Supplex Libellus Valachorum*. „Revoluționare” am putea numi ideile de independență, care presupuneau națiunea ca etnie. Putem spune deci, că principala caracteristică a mișcării românești era aceea de a obține drepturi pe baze etnice. Oare această încercare poate fi considerată revoluție sau mai curînd evoluție?

Cred de asemenea că revoluția care-și propusese formarea unui stat național sau a națiunii-stat a maghiarilor a atras după ea și opoziția reprezentanților români. Așadar, revoluția maghiară a contribuit ea însăși la întărirea mișcării românilor din Transilvania. Dar atîta timp cît românii au vrut să facă parte din statul imperial, lupta lor a fost de fapt o contrarevoluție, condusă de idei de evoluție.

Cel mai puțin se poate asocia „revoluția” cu mișcarea sașilor. Teama acestora provenea din faptul că drepturile lor statale acordate pentru totdeauna încă în secolele XII-XIII, odată pierdute în 1784, s-au împușinat tot mai mult sub centralismul vienez. Sașilor le era astfel frică de orice schimbare, în tactica lor optînd pentru soluții conservatoare. Din 1817 (*Wartburgerfest*) ei deveniseră susținătorii „idealismului german” al lui Herder, concepție intrată în politica germană ca urmare a războaielor de eliberare purtate împotriva lui Napoleon, bucurîndu-se de popularitate și sprijin mai ales în cercurile studențești din universitățile germane. Această concepție, „importată” de studenții sași de la universitățile din Tübingen și Jena, nu a avut în vedere nici o schimbare sau adaptare la realitățile politice și culturale din Transilvania. Sub aspect politic, ei se alăturau îndeosebi concepției spirituale a maghiarilor, din punct de vedere cultural însă se alăturaseră germanilor.

Una din încercările sașilor de a trăi cu drepturile timpurilor moderne a fost aceea de a fonda universitatea națională săsească. Instituțiilor săsești li s-au alăturat și acei români care trăiau în regiunile autonome ale sașilor.

În concluzie, nu putem vorbi de o mișcare revoluționară a sașilor în 1848. Totuși, pentru a supraviețui și pentru a-și asigura unele drepturi, ei au simțit nevoia unei schimbări. Astfel, avînd la bază ideile etnico-naționale, 13 comunități de iobagi sași s-au alăturat mișcărilor autonomiste săsești.

În fine, atitudinea celor mai importante trei etnii din Transilvania este reflectată pînă și de imnurile lor compuse în acei ani: „*Talpra magyar*” („*Sus maghiare*”) al maghiarilor, „*Deșteaptă-te române*” al românilor, și „*Siebenbürgen, Land des Segens*” („*Transilvania, țară binecuvîntată*”) al sașilor. Imnul sașilor are ca punct

culminant apelul la o alianță a tuturor etniilor din Transilvania: „și toți fiii (Transilvaniei) să se unească între ei”.

2. Cel mai simplu aş putea să răspund la această întrebare referindu-mă la mișcarea maghiarilor. Dacă ei ar fi avut câștig de cauză, în 1848 s-ar fi petrecut deja ceea ce s-a petrecut cu două decenii mai târziu: Transilvania ar fi devenit o provincie integrată unui stat național unitar maghiar. Acest stat ar fi fost, bineînțeles (și de ce nu?), un stat cu orientare liberală, un stat care ar fi deschis tuturor cetățenilor săi multe drepturi individuale, ținând poate cont și de unele drepturi istorice ale comunităților conlocuitoare.

Dacă românii ar fi fost cei care ar fi avut câștig de cauză, efectul imediat ar fi fost, probabil, recunoașterea românilor ardeleni ca cea de a patra națiune transilvană în cadrul unei Transilvanii austriece. Iar sașii ar fi dorit poate, să dezrobească satele săsești de pe teritoriul nobiliar al „comitatelor”, integrându-le în teritoriul administrativ al „Universității” săsești. Pe plan spiritual, ei ar fi integrat printr-un asemenea act și concepția etnico-națională cu cea a menținerii drepturilor moștenite.

Pe de altă parte, n-ar fi întârziat nici integrarea românilor în structura politică a „Universității” săsești, deoarece nici conservatorismul săsesc, cu interesul său preponderent de a nu schimba pozițiile istorice, nu mai putea evita cerințele moderne ce au condus la mișcările anului 1848. În această privință, martirul sas al revoluției, Stephan Ludwig Roth, a indicat conaționalilor săi direcția în care trebuiau să-și contureze viitorul pe plan politic (vezi de exemplu comentariul său despre Marea Adunare a românilor de la Blaj).

3. O coaliție a mișcărilor n-ar fi fost posibilă și nici imaginabilă în condițiile existente în 1848. Din punct de vedere ideologic însă, putem accepta ideea că liberalismul ar fi putut constitui un posibil liant între intelectualii celor trei etnii. Sfârșitul amintitului imn al sașilor a articulat viziunea unei asemenea convergențe sau coaliții: „Dulce Transilvanie, / patria noastră scumpă ești, / slăvită să fi în toată splendoarea ta, / și toții fiii tăi / unească-se-ntre ei”.

Dar inclusiv toast-ul pe care același St. L. Roth l-a rostit la Sebeș în 1845 — cu ocazia simpozionului intitulat „*Verein für siebenbürgische Landekunde*” („Asociația pentru cunoașterea Transilvaniei”) — indică aceeași orientare, proclamând coborîrea stratului nobiliar la normele cetățeanului liber, dar, pe de altă parte, și ascensiunea supușilor iobagi la aceleași norme și la același nivel.

4. Ce fel de mesaj ar putea avea evenimentele din 1848-49 din Transilvania? Iată o variantă:

1) Comunitățile Transilvaniei nu vor putea ocoli niciodată curențele care străbat întreaga Europă. Iar cu cât ne apropiem de zilele noastre, această constatare trebuie lărgită din punct de vedere geografic: anume, că nici o comunitate din România nu se va putea desprinde de curențele globale.

2) Așa cum Transilvania a avut în 1848 șansa ei intra-austriacă (sau intra-ungară) de a articula în mod conștient valențele ei specifice în cadrul general al curentului,

așa și astăzi, ea are misiunea de a articula experiența sa specifică de conviețuire seculară în cadrul mai larg al României — mai ales într-o Românie integrată în Uniunea Europeană.

Experiența politică „românească” trebuie să reflecte mai mult decât pînă acum și realitatea transilvană cu reușitele și deficiențele ei, care, ambele, se oglindesc în evenimentele din 1848. Am putea spune același lucru și într-o formă negativă, în care propunerea noastră de „mesaj” ar suna, poate, mai modest: în aceeași măsură în care comunitățile Transilvaniei au greșit uitînd în 1848 experiența conviețuirii și a responsabilității uneia față de celelalte, accentuînd fiecare în particular un interes specific numai propriei etnii, ele au neglijat și condițiile lor esențiale de viață autentică, care de fapt le leagă și de interesul comunităților învecinate. Prin această greșală au pierdut pînă acum ocazia să-și aducă contribuția politică în ansamblul României „întregite” — întregite ca „națiune”, dar întregite și ca parte a Europei.

POMPILIU TEODOR

1. Mișcările social-politice din Transilvania anilor 1848-1849 reprezintă, prin principiile la care s-a aderat, prin o parte din liderii lor, o expresie a revoluției democratice europene, de fapt o ediție a acestora în Europa Centrală și de Est. Este de observat că mișcările avute în vedere prezintă, adiacent unor idei împărtășite de personalități politice, și evidente particularități ce decurgeau din statutul propriu al națiunilor angajate. Dacă în mare măsură programele formulate aderă la ideologia democratică, nu este mai puțin adevărat că ideile vehiculate au suferit o înțelegere specifică, inclusiv a conceptului de națiune. În acest sens accepțiunile noțiunii de națiune au avut o încărcătură diferită, una real-democratică, alta restrictivă, reminiscentă a concepției de *stare* privilegiată. Ca atare, socotim că a existat un consens în primăvara revoluției, la nivelul dezideratelor democratice, dar și o percepție anacronică ce refuza egalitatea atunci cînd era în discuție aplicarea principiului democratic.

În ce măsură pot fi considerate mișcările din 1848-1849 revoluție? Întrebarea, credem, presupune o meditație în jurul conceptului, care angajează sau poate angaja accepțiuni variate. Revoluție, evident nu înseamnă numai violență, ci și metamorfoze structurale care pot să fie îndeplinite pe diferite căi. Oricum am considera însă revoluția, ca manifestare și efecte, este de înțeles că evenimentele au dus la restructurarea societății, la un progres care, cu toate fluctuațiile ivite în timp, s-au tradus în rezultate ce se vor înscrie într-o durată lungă. În aceeași vreme se poate afirma că „revoluția” din 1848-1849 poate fi considerată și în termenii antecedentelor, adică a revoluției de dinainte de revoluție, pentru a-l cita pe François Furet. În mișcările naționalităților din Transilvania regăsim fapte semnificative, idei în luările de poziție din Vormărz. În plus, să observăm că mișcările politice și sociale au parcurs o evoluție în timpul celor doi ani, în care s-au reflectat fenomene politice ce au înrîurit destinul „revoluției”. În general credem că problema revoluției merită o insistență suplimentară, o renunțare

la clișee adânc înrădăcinate de istoriografiile partizane. Cu alte cuvinte, o regîndire a istoriografiei pentru a înțelege istoria.

2. La a doua întrebare pot să răspund că în istorie nu se poate pune problema „cum ar fi fost dacă ar fi fost”. Din parte-mi însă apreciez că „revoluția” nu putea să învingă la nivelul timpului scurt în contextul existenței marilor imperii care refuzau o restructurare a sistemului politic european. În 1848-1849 lucrurile s-au mișcat între utopie și realitate.

3. O coaliție între mișcările din 1848-1849 pe platformele politice și ideologice existente era imposibilă. Problema era de realism politic, de aprecierea situației echilibrului european care, în pofida aparențelor, nu putea să îngăduie o reușită care să-l pună în discuție. De aceea cred că nu o schimbare a pozițiilor liderilor, un consens al acestora putea să ducă la rezultatul dorit de protagoniștii scenei politice transilvănene.

4. Mesajul este unul singur, și se poate discuta de așa ceva, și anume necesitatea unei doze de realism politic în care trebuie să fie prezentă ideea că ceea ce apropie naționalitățile este mai important decît ceea ce le separă. Idealul pașoptismului, spiritul democratic european la care au năzuit cei mai luminați lideri din 1848-1849 rămîne o permanență. În aceeași vreme credem că o renunțare la „adevărurile” proprii este inevitabilă, așa cum este oportună regîndirea scrisului istoric care reflectă idei elaborate ce nu coincid cu *istoria-realitate*. De aceea sînt posibile, în raport de istoria cunoașterii, mai multe revoluții, dependente de subiectul cunoscător, cu alte cuvinte de istoric ca exponent al unor interese naționale, politice și sociale. De fapt, revoluția și-a avut edițiile ei concomitente și succesive care, de fiecare dată, au adus la lumină părți din istoria care a fost. □

În căutarea meciului pierdut

Analiză de discurs sub pretextul unui eveniment sportiv

ATTILA Z. PAPP

Tema studiului de față o constituie analiza unui segment din sfera publică românească: este vorba de ecoul, sau mai exact, ecourile de presă din România pe marginea meciului de hochei, considerat decisiv, dintre Ungaria și România, desfășurat în Sala Sporturilor din Budapesta la 28 martie 1998 în cadrul grupei „C” a campionatului mondial. Un astfel de exercițiu însă nu poate fi pe deplin steril. El nu poate fi redus exclusiv la universul presei deoarece, pentru o mai bună înțelegere a problemei, trebuie luate în considerare atât anumite evenimente din trecutul sportiv mai apropiat/îndepărtat al României, cât și publicitatea evenimentului amintit, trăirea pe viu, comentarea lui ca subiect.

Trebuie să menționez de la bun început că organele de presă analizate nu pot fi considerate reprezentative din punct de vedere al criteriilor strict științifice. Ziarele nu au fost selectate după un eșantion dinainte stabilit, ci mai curînd după regula bulgărelui de zăpadă, adică atenția mea de cercetare s-a îndreptat îndeosebi spre acele ziare în care, într-un fel sau altul, am dat peste evenimentul amintit.¹ Analiza s-a extins în egală măsură la presa națională și locală, cât și la cea de limbă română, respectiv maghiară din România. Metoda folosită nu a fost o analiză de conținut în sens clasic, ci mai degrabă o „clasterizare”: am grupat articolele, respectiv fragmentele de articol legate de tema dată pe baza similitudinilor existente (stilistice, lingvistice etc.). În a doua jumătate a studiului, grupurile rezultate le-am comparat între ele, astfel că, odată cu așezarea lor într-un cadru teoretic mai larg a devenit posibilă și interpretarea oarecum psiho-politică a acestora.

Abordarea sociologică a confruntării și a prezenței în sfera publică a meciului de hochei dintre echipele de seniori ale României și Ungariei se justifică din mai multe puncte de vedere. Ca în cazul oricărui eveniment sportiv internațional, și aici se pune în mod firesc problema sferei identitare, adică, a susține selecționata unei anumite

țări presupune în primul rînd o identificare cu echipa și, prin aceasta, cu țara respectivă. Legătura cu o echipă (condiția de suporter) conține așadar și elemente (nu totdeauna reflectate) de identitate, de cunoaștere, de nivel atitudinal, respectiv emotiv-afectiv, care constituie părți ale parcursului vieții individuale sau ale comunității create anterior (Hadas și Karády, 1995). Pe seama evenimentului cercetat ar fi însă dificil de construit în mod unanim ideal-tipurile suporterului maghiar și român, pentru că între cele două selecționate există multiple inter-relații, etnia antrenorilor și a jucătorilor nesuprapunîndu-se cu (fosta sau actuala) cetățenie. Bunăoară, antrenorul selecționatei maghiare, ca și cîțiva jucători ai săi provin din România, în prezent fiind însă cetățeni maghiari. Pe de altă parte, aproximativ jumătate dintre jucătorii selecționatei române sînt de etnie maghiară, o parte a lor însă bătînd pucul ca jucători legitimați în Ungaria. Se poate spune deci, că jucătorii celor două echipe au ajuns „om la om” încă înainte de începerea meciului. În ce privește condiția de suporter vom mai reveni asupra ei în acest studiu.

Picanteria situației ne-o oferă în continuare „segregarea internă” a selecționatei române. S-a întîmplat ca, în februarie 1998, la un meci dintre Steaua București și S.C. Miercurea Ciuc desfășurat în Capitală, jucătorii celor două echipe să se încaiere, iscîndu-se astfel un fel de mini-scandal româno-maghiar. O parte a jucătorilor care s-au confruntat atunci fac parte și din selecționata română, la campionatul mondial desfășurat la Budapesta trebuind deci să lupte umăr la umăr în aceeași echipă. Noroc că mulțumită regulilor existente în hochei, un astfel de conflict intern, printr-un mic compromis, poate fi dezamorsat: deoarece în acest sport jucătorii sînt organizați pe linii, care pe parcursul jocului se schimbă între ele, antrenorul român a decis ca jucătorii maghiari să fie așezați în linii separate. Astfel s-au format așa-numitele „linii secuiești”.

Pentru o prezentare mai completă a celor întîmplate însă trebuie să facem o mică paranteză. După amintita dispută „româno-maghiară” de la București, băieții secuiei, neavînd încotro, au fost puși în fața următoarei dileme: cum e mai bine, să accepte convocarea la naționala română, acceptînd totodată prin aceasta să fie coechipieri cu foștii lor „dușmani” sau, invocînd nedreptățile care li s-au făcut, să refuze invitația de a juca laolaltă cu bucureștenii? În sprijinul primei variante veneau argumentele de ordin financiar: (și) în România este destul de greu să trăiești doar din hochei, o participare internațională presupunînd în schimb beneficii materiale și, desigur, un anumit capital simbolic. A doua variantă ar fi putut funcționa în cazul în care cei din Miercurea Ciuc, invocînd, așa cum spuneam, umiliința la care au fost supuși, și-ar fi asumat auto-izolarea etnică, atitudine care ar fi condus în același timp la o fundătură pe planul realizărilor în competițiile sportive.

Am considerat importantă această detaliere a situației pentru că ea scoate clar în evidență tensiunile dintre identitatea de cetățean și identitatea etnică, sau altfel spus, ale condiției adeseori paradoxale a statutului de minoritar. În cazul minoritarului, o identificare etnică radicală poate echivala deseori cu un dezavantaj

în sfera economică sau pe planul mobilității sociale. Continua (re)producere a delimitărilor etnice este mai greu de convertit în capital material.²

Politică și sport în sfera publică

Într-un spațiu public dezvoltat în câmpul comunicațional dintre sfera personală și cea publică, și politica și sportul apar ca „jucători” permanenți, e drept, fără a-și etala capacitățile în aceeași măsură și cu aceleași șanse. În presă, sportul doar „acompaniază” politica, el putînd fi regăsit de obicei — în ziare sau în știrile de radio sau televiziune — în umbra politicii, acolo își trăiește aparenta sa autonomie de zi cu zi. Chiar dacă sportul, ca eminentă cenușie, este mereu prezent în sfera publică, el ajunge în prim-plan abia atunci, cînd într-un fel sau altul devine o temă pivot, cînd interesul și percepția consumatorilor de presă pot fi exploatare. Pentru aceasta însă nu este de ajuns ca un eveniment sportiv să fie internațional, aceasta nu înseamnă automat că el va avea și capacitatea de a capta atenția. Fără a intra în detalii, vom scoate acum în evidență doar acele proprietăți ale sportului prin care el poate naviga nestingherit, ca partener egal, prin virtualitatea sferei publice. Mai concret, este vorba despre agresivitatea sa seducătoare (asigurată de spectaculozitate), respectiv de agresivitatea latentă. Odată înecat în agresivitate un eveniment sportiv poate deja conta pe un loc privilegiat în topul temelor din sfera publică. Un sport, cu cît începe să ajungă un caz de interes general, cu atît se va distanța de adevărata sa menire și va începe să capete conotații politice.

Legătura cea mai evidentă dintre sport și politică se realizează deci prin intermediul agresivității. Deși politiciii i-ar plăcea să pozeze în Făt-Frumos, prin intervenția sa în diferitele forme de manifestare agresivă, își dezvăluie de fapt propria sa agresivitate. Politica și sportul, domenii aparent separate, se întrepătrund în dimensiunea lor agresivă sau potențial agresivă: politica agresează sportul, iar sportul politica, și toate acestea sub privirile noastre — în sfera publică.

De ce am ales tocmai cazul violenței (simbolice) — într-o analiză a raportului dintre politică și sport — va deveni mai clar în cele ce urmează. În sfera publică, atît politica, cît și sportul se manifestă ca acte lingvistice, limba fiind în același timp, și purtătorul și contrariul violenței potențiale. Paul Ricoeur (1998) susține că „violența și limba formează perechi contradictorii în care măsura fiecărei părți este strict delimitată, dimensiunea unuia ajustîndu-se după cea a celuilalt”. Scopul analizei ziarelor din România a fost acela de a surprinde comentariile conturate în jurul evenimentului pus în discuție. Cîteva dintre scenariile identificate de noi conțin destule elemente care aparțin tocmai vocabularului tematicii violenței.

Scenarii în sfera publică

Să urmărim așadar în continuare cum au trăit, respectiv cum au reflectat ziarele românești și maghiare meciul de la Budapesta, care, după un avantaj de două

goluri al echipei României s-a încheiat cu victoria de 3-2 în favoarea reprezentativei maghiare. Prin scenarii înțelegem construcții care relatează istoria partidei și condițiile desfășurării ei, acestea folosind ca un fel de bază de legitimare în interpretarea evenimentului. Un scenariu însă nu reiese neapărat dintr-un singur ziar. Mai mult. El poate fi surprins ca un tot unitar prin strângerea laolaltă a semnelor distinctive comune reportajelor apărute în diferitele organe de presă sau prin îmbinarea acestora. Mare parte însă a scenariilor formate în sfera publică românească reprezintă cadre interpretative lansate în van, o înregimentare publică fără existența vreunei dezbateri. Pe de altă parte, între presa românească și cea maghiară nu s-a format nici un dialog, în aceste ziare de limbi diferite comentariile apărute fiind absolut ouse.

A. Scenarii românești

A.1. Scenariul creării țapului ispășitor

Conform acestui scenariu cauza înfrângerii echipei române o constituie arbitrul elvețian, idee care figurează ca argument irefutabil în aproape toate ziarele românești. Scenariul sună în felul următor: în prima treime a meciului selecționata română conducea cu 2-0, deoarece pînă atunci arbitrajul fusese încă acceptabil (*Ziua*, 30 martie), dar în timpul pauzei, Kercsó, antrenorul maghiar, i-a făcut o vizită arbitrului (*Cotidianul*, 31 martie), după care a dispărut, fără ca cineva să știe unde (*Ziua*, 30 martie). În a doua treime și-au făcut apariția aliații maghiarilor — arbitrii (*Adevărul*, 30 martie) și, „cu ajutorul considerabil al acestora, maghiarii au reușit să învingă cu 3-2” (*Curentul*, 30 martie).

Crearea țapului ispășitor este un fenomen cunoscut în psihologia socială: cînd propriul grup este afectat de evenimente negative, de lucruri negative este mult mai la îndemînă ca răspunderea să fie atribuită unui factor extern sau unui complex de factori externi, decît să se evalueze capacitățile reale ale *in-group*-ului. În cazul de față avem de-a face cu tipul de țap ispășitor „ad hoc” (Allport, 1977). Emoționalitatea caracteristică condiției de suporter a ajuns aici într-o fundătură și indignarea emoțională face ca atenția să fie îndreaptă spre o persoană concretă — arbitrul vinovat.

Scenariul următor este o continuare a celui anterior, și lărgște cadrul interpretativ existent cu noi elemente.

A.2. Scenariul conspirativ

Conform acestui scenariu, dintre arbitrii, cel care i-a ajutat cel mai mult pe maghiari a fost centralul elvețian; și a făcut-o într-un mod atît de evident încît compatriotul său, președintele Federației Internaționale de Hochei, a trebuit, de rușine, să părăsească sala (*Ziua*, 30 martie). „Organizatorilor” (sic!) le-a reușit foarte des, chiar depășind limitele *fair-play*-ului, să exploateze la maxim avantajul terenului propriu. În același timp, nu trebuie să uităm că rezultatul incredibil de

14-0 al partidei Ungaria-Lituania a servit la scutirea echipei maghiare de emoțiile unui eventual rezultat de egalitate³ (*Adevărul*, 30 martie). Publicul maghiar s-a comportat într-un mod care era ușor de anticipat: într-o română foarte „coerentă” (sic!) au adresat hocheiștilor români invective pe care tiparul nu le suportă (*Cotidianul*, 31 martie). La Budapesta românii au fost batjocoriți. După ce autobuzul care transportase selecționata în capitala ungară a fost spart de niște indivizi, ei au furat mașina de spălat, marca Whirpool, cumpărată în capitala ungară cu 500 de dolari de către șoferul român (*Ziua*, 28 martie). Meciul România-Ungaria nu a fost nimic altceva decât un „jaf pe gheață”. Conform acestui discurs, dacă națiunea tot a fost furată, era important ca persoane independente din afară sau chiar politicienii să ne întărească această credință. Am putut astfel afla cum, conform unui oarecare Ilici Milivoi, fost arbitru internațional, „nu încape nici o îndoială că arbitrii au acționat împotriva României” (*Ziua*, 30 martie). Printre politicienii care au dat declarații s-au numărat Valeriu Tabără (PUNR) și Gheorghe Dumitrașcu (PSDR). Amândoi au fost de părere că este „o nedreptate strigătoare la cer” faptul că Ungaria n-a fost în stare să câștige decât cu ajutorul arbitrilor elvețieni. „Pînă cînd vom suporta să fim furați?” își pune întrebarea poetico-politică, și purtînd grija națiunii, Tabără (*Ziua*, 31 martie).

Toată lumea este împotriva noastră — s-ar putea lamenta cititorul român urmînd această logică. Ungurii, la înțelegere cu elvețienii, ne-au furat ceea ce ne aparținea de drept, pentru ca după aceea să își împartă probabil prada. Acest fapt este demonstrat și de scurta știre apărută tot în *Ziua*, și potrivit căreia selecționata ungară n-ar mai fi intrat în posesia celor 20.000 de dolari promiși în caz de victorie. Ziaristul își pune întrebarea: „Oare, premiul cuvenit jucătorilor unguri, nu a fost primit tocmai de principalul răspunzător de calificarea echipei ungare, arbitrul elvețian Danny Kurmann?” (*Ziua*, 31 martie). În acest cadru interpretativ devine evident că forțele obscure lucrează fără odihnă, dar va veni și ceasul dreptății, momentul marii demascări: „așteptăm revanșa pe terenul nostru” (*Ziua*, 30 martie).

A.3. Scenariul tehnicist-pragmatist

Acest scenariu reprezintă opusul celor anterioare și se bazează pe relatări de o precizie cît se poate de detaliată a cauzelor profesionale care au dus la înfrîngerea reprezentativei române. Nereușita echipei române poate fi pusă astfel pe seama greșelilor din apărare și din atac, la care se adaugă concepția antrenorului în selectarea jucătorilor, precum și indisciplina dovedită în timpul jocului. Mai mult, în acest discurs, această înfrîngere nu are sens să o atribuim nici unei rezultante a secretelor de culise pro-maghiare. „Să fim sinceri și să ne recunoaștem greșelile!” (*Gazeta Sporturilor*, 31 martie).

Este de menționat că unele elemente ale acestui scenariu pot fi regăsite și în ziarele citate anterior, dar numai în cazuri rare și complet izolate. Conștientizarea înfrîngerii (și în acest caz este totuna ce calificativ îi dăm ratării șansei de calificare) ridică problema perspectivei: „Încotro?” (*România Liberă*, 30 martie).

A.4. Neutralitate informațională

Felul de a vorbi caracteristic acestui scenariu se definește prin distanțarea de orice denaturare, aici existînd doar informații și fapte concrete. La două dintre ziare această neutralitate trebuie menționată. Primul este cotidianul național *Evenimentul Zilei*. Celălalt organ de presă este cotidianul de limba română care apare în județul Harghita. În acest caz neutralitatea etalată este explicabilă: atîta timp cît în Secuime hocheiul reprezintă în primul rînd o „afacere maghiară”, presa românească locală se ține departe de acest gen de evenimente. Și chiar dacă ar dori să se implice, ea n-ar putea-o face pentru că n-ar putea să se identifice emoțional cu maghiarii, și nu și-ar putea asuma nici scenariile de căutare a țapului ispășitor sau explicațiile conspirative dictate de presa centrală. Oricum, în nici un caz nu s-ar putea opune spiritului, specificului sferei publice locale tocmai la Miercurea Ciuc.

*

În cele de mai jos, pentru o mai bună înțelegere a discursului public al presei maghiare din România, vom schița pe scurt principalele elemente ale amintitei sfere publice locale.

Hocheiul pe gheață are în Secuime o tradiție de mai multe decenii. În regiune, atît Miercurea Ciuc cît și Gheorgheni pot fi considerate drept centre, ambele așezări avînd și patinoare artificiale. Între cele două orașe are loc o concurență acerbă, inclusiv prin dezvoltarea anumitor canale de „mobilitate”: jucătorii mai talentați ai echipei din Gheorgheni ajung la Miercurea Ciuc, iar la rîndul lor, anumiți jucători ai echipei din Ciuc ajung mai departe la echipele bucureștene (dacă nu altfel, pentru a-și satisface stagiul militar). Deoarece în Secuime sînt puține ramurile sportive care pot fi reprezentate cu succes pe plan național este de înțeles de ce dorința de a fi supporter se manifestă cel mai pregnant în jurul hocheiului⁴. La Miercurea Ciuc pînă și una dintre cele mai impozante statui din oraș reprezintă tot un jucător de hochei. De aceea nu este deloc întîmplătoare concepția larg răspîndită în oraș conform căreia: „cine nu practică hocheiul (sau nu asistă măcar la meciurile de hochei) nu este din Miercurea Ciuc”. Meciul de hochei reprezintă aici o quasi-sărbătoare. În grupuri mai mari sau mai mici, tineri și bătrîni, toți participă la cîte un derby, iar după meci — conform unuia din subiecții noștri — „evenimentele mai pot fi comentate încă vreo trei zile”. La toate acestea se mai adaugă încă cel puțin două elemente: primul, despre care am mai vorbit, îl reprezintă faptul că aici hocheiul este considerat o „chestiune maghiară”, în cadrul echipei din Ciuc nefiind nici un jucător cu nume românesc, în ciuda faptului că, potrivit ultimului recensămînt, 16% din populația orașului este de naționalitate română. Celălalt element, cel care face ca atmosfera sărbătorească să devină mai încinsă, este consumul de alcool. Potrivit unuia dintre subiecții intervievați de noi, 30-40% dintre supporterii unui meci sînt beți. În aceste condiții nu este de mirare că pe parcursul unei partide de hochei desfășurate în cîmpul informațional-

public (Bíró-Gagyí, 1996), se manifestă o anumită sinceritate agresiv-structurală: dacă situația sau partida are o miză mare, respectiv dacă participanții (jucători, spectatori) o trăiesc ca atare și apar prejudecățile, se poate întâmpla orice, de la respingere verbală până la linșaj. Științific am putea formula și în felul următor: între jucători, spectatori sau arbitrii pot apărea, în diferite combinații, interacțiuni agresive. De obicei se și întâmplă câte ceva, căci, așa cum mărturisea unul din hocheiștii echipei din Ciuc: „visul oricărui hocheist este de a bate un arbitru”. Desigur, mecanismul relatat aici nu reprezintă o caracteristică exclusivă a celor din Ciuc, și nu e valabil doar pentru hochei. În cazul nostru este acum important faptul că în sfera publică locală hocheiul, cu toate ritualurile sale, reprezintă o parte organică a identificării etnice: „băieții din Ciuc”, în ciuda echipamentului care le acoperă tot corpul, poartă și semne etnice. Dar aceste elemente se modifică contextual: hocheistul din Miercurea Ciuc acasă este secui, la București este maghiar sau „bozgor” (apatrid), iar la Budapesta este român. Această stare cameleonice impusă din exterior poate fi cel mai bine definită probabil ca și *condiție de secu* (și nu trebuie să uităm că în selecționata română care a jucat la Budapesta au fost și așa-numitele „linii de secu”), a cărei principală caracteristică este contradicția, ca sinteză internă a tendințelor de orientare opusă. Condiția de secu este caracterizată pe de o parte de o dublă separare, iar pe de altă parte, de o dublă integrare. Dubla separare înseamnă că secuul nu este nici maghiar, nici român, iar dubla integrare că secuul este în același timp și maghiar și român. Așa cum am menționat, toate acestea reprezintă stări determinate contextual.

În continuare ne putem pune pe bună dreptate întrebarea: cum s-a raportat sfera publică informală locală la meciul discutat de noi. Pe baza unor discuții de asemenea informale am putut surprinde manifestarea personală a acestei paradoxale *stări de secu*. Aș face cunoscute, în acest sens, două exemple semnificative

L-am întrebat pe unul din subiecții noștri cu cine a ținut în meciul Ungaria-România. Răspunsul a venit spontan: „Cu românii, logic, nu?” „Și când în reprezentativa română n-au mai evoluat jucătorii din Miercurea Ciuc, ci numai români, cu cine ai ținut?” l-am întrebat din nou. După un moment de tăcere și șovăială, răspunsul său a fost următorul: „Pentru cine lucrezi tu de fapt?” Din acest dialog edificator putem deduce că atîta timp cît cunoașterea contextului este evidentă (la urma urmei, discuția se purta la Miercurea Ciuc, adică printre „secui”), simpatia față de echipă este *logică*: un locuitor al orașului Miercurea Ciuc susține într-adevăr echipa locală, dar dacă întâmplător jucătorii orașului său evoluează în reprezentativa română, atunci este *logic* că trebuie să țină cu echipa României. În schimb, a ține cu o selecționată „curată” a României în care joacă exclusiv jucători români, este ceva greu de imaginat pentru un supporter din Miercurea Ciuc. Ajunși în acest moment, contextul considerat a fi cunoscut fiind pus la îndoială, partenerul meu de discuție a răspuns cu o întrebare, vrînd să clarifice care element al „eului său

secuiesc” să fie scos în evidență. Se poate observa că nici fidelitatea față de echipă nu este unanimă, în astfel de situații persoana care se bucură de păcătoasă condiție de secui, binecuvîntată de paradoxuri, este de fapt un semi-suporter: ea nu se poate identifica cu întreaga echipă decît prin intermediul unei părți a ei. Dacă această parte de echipă lipsește, identificarea cu întregul este pusă sub semnul întrebării.

O altă discuție clarifică însă celelalte nuanțe ale condiției de „semi-suporter”. Și în acest caz întrebarea care am pus-o subiectului nostru de interviu a fost aceea dacă în timpul meciului România-Ungaria a susținut echipa maghiară sau pe cea română. Răspunsul a sunat în felul următor: „La începutul meciului, pînă cînd au condus românii, am ținut cu ei. Dar cînd a-mi-a fost clar că echipa română nu se va califica am devenit și eu suporterul echipei maghiare, m-am gîndit că totuși ar fi mai bine ca la sfîrșitul meciului să ascult imnul maghiar”. Strategia semi-suporterului în acest caz se manifestă — atunci cînd contextul inițial devine incert — prin identificarea eului secuiesc cu elementul maghiar, el menținîndu-și integritatea etnică fără ca deznodămîntul partidei să-i poată produce vreo decepție.

Pe măsură ce, la nivelul sferei publice maghiare, ne îndepărtăm geografic de Secuime, balanța simpatiei față de echipă înclină tot mai mult, latent sau deschis, spre reprezentativa maghiară. În timp ce în cazul unui maghiar din Cluj este evident că „trebuie” să țină cu reprezentativa ungară, pentru suporterul din Miercurea Ciuc, așa cum am putut vedea în exemplul de mai sus, acest lucru nu este nici pe departe atît de evident.

Scurta prezentare a sferei publice informale maghiare explică supraîncărcarea cu note etnice a scenariilor care se conturează în presa de limbă maghiară. În acest sens se poate observa un anumit paralelism între spațiul public formal și cel informal.

B. Scenarii maghiare (din România)

Din mai multe puncte de vedere ziarele maghiare din România prezintă o cu totul altă imagine a evenimentelor. În cele ce urmează voi încerca să identific cîteva tipuri ale discursului maghiar din România, pentru ca apoi, comparînd scenariile conturate în presa de diferite limbi, să încerc relevarea cîtorva caracteristici ale sferei publice maghiare și române.

B.1. Scenariul detaliat-tehnicist echilibrat

Acest tip de discurs comentează partida cu detalierea de rigoare încercînd să fie obiectiv în sensul că scoate în evidență atît greșelile cît și virtuțile celor două echipe. De exemplu: „un frumos gol românesc”, „Super-Levente (portarul maghiar — n. a.) oferă o super-prestanță”, „pe gheață, cele două echipe au fost aproximativ egale, dar din primul pînă în ultimul minut atmosfera incendiară creată de suporterii a dat aripi în primul rînd echipei lui Kercsó”. (*Hargita Népe*, 30 martie), sau „pînă la următoarea reușită, ambele echipe au practicat un hochei de bună calitate” (*Szabadság*, 30 martie).

B.2. Scenarii pro-maghiare

Acest discurs se bazează pe două elemente faptice: primul este acela că evoluează în presa de limbă maghiară, iar al doilea, că jumătate dintre jucătorii selecționatei române sînt de naționalitate maghiară. Tipurile de discurs care sînt construite pe susținerea jucătorilor maghiari, respectiv a echipei Ungariei, se manifestă deopotrivă în mod mascat și deschis. În cele ce urmează voi expune două din tehnicile formelor mascate ale discursului pro-maghiar.

B.2.a. Scenariul pro-maghiar latent

Cei intervievați de ziariști după meci sînt practic numai maghiari. O imagine așa-zisă obiectivă despre partidă ne-o putem forma printre altele, de la jucătorii maghiari din reprezentativa română, de la un specialist în hochei din Miercurea Ciuc (evident maghiar) (*Erdélyi Napló*, 7 aprilie), eventual de la președintele Federației Maghiare de Hochei sau de la antrenorul selecționatei maghiare (*Romániai Magyar Szó*, 30 martie). Am pus accentul mai întîi doar pe alegerea celor intervievați, nu și pe analiza ideilor exprimate de aceștia. Dar simplul fapt că în presa maghiară din România aproape toți cei întrebați au fost maghiari (nu e mai puțin adevărat că într-unul din ziare figurează și opinia de după meci a antrenorului român), ne duce evident la concluzia că există o oarecare preferință structurală mascată. Adică se naște pe drept cuvînt întrebarea, de ce nu joacă nici un rol în sfera publică maghiară și cealaltă parte (adică „românii”)?

O altă tehnică a părtinirii mascate se leagă tot de selectare: în ziare sînt prezentate mai ales meciurile echipei naționale maghiare, respectiv atenția mai mare se îndreaptă spre aceasta. Selectarea știrilor ce se ascund în spatele comentariilor care privesc evenimentele reprezintă realmente un indiciu al potențialei condiții de suporter. Tehnicile mascate ale scenariilor pro-maghiare servesc la trasarea delimitărilor etnice, și pot fi interpretate ca filtre ale sferei publice în a căror permeabilitate etnia joacă un rol important.

B.2.b. Scenariul deschis pro-maghiar

Discursul deschis pro-maghiar se desfășoară pe mai multe direcții. Una dintre ele se bazează pe evidențierea simbolurilor naționale ale Ungariei și pregătesc cititorul pe plan emoțional pentru victoria maghiară: „în contrast cu obiceiurile campionatelor mondiale de hochei, Imnul a răsunat în stil maghiar” (*Szabadság*, 30 martie), „rolul de gazde le-a revenit iarăși celor echipați în roșu-alb-verde” (*Népújság*, 24 martie), „sumedenia de steaguri maghiare, goarne, tobe, indicau că suporterii sînt gata pregătiți”. (*Harghita Népe*, 30 martie).

O altă dimensiune este oferită de detalierea tensiunilor existente în cadrul reprezentativei române (conflictul româno-maghiar) privite din perspectivă maghiară. „Cei mai buni jucători ai echipei române au fost băieții maghiari” (*Népújság*, 31 martie), „după părerea mea, destul de multe explică și faptul că din echipa noastră — Sport Club Miercurea Ciuc — numai doi jucători au evoluat în finală”, antrenorul român

„n-a folosit jucătorii Sport Clubului” (*Erdélyi Napló*, 7 aprilie). „Din cei 7 hocheiști cîți a dat Sport Clubul din Miercurea Ciuc naționalei, doar cinci au avut șansa de a juca la campionatului mondial. Iar în finală, selecționerul i-a trimis pe gheață doar pe Nagy și Elekes ...” (*Harghita Népe*, 30 martie).

A treia dimensiune a scenariului deschis pro-maghiar poartă masca tehnicismului: acest tip de discurs „explică” pe un ton de analiză obiectivă de ce promovarea naționalei ungare în grupa „B” a campionatului mondial fost evidentă. Iată sistemul de argumentare: „campionatul maghiar este mai tare decît cel român”, în Ungaria „se pune un mai mare accent pe creșterea tinerelor speranțe”, „în Ungaria funcționează mai multe patinoare decît în România”, „naționala s-a pregătit mai mult și mai serios decît cea română” (*Harghita Népe*, 30 martie). Conform acestei linii interpretative, deci, în Ungaria e un adevărat paradis al hocheiului.

Formele deschise sau mascate ale scenariilor pro-maghiare pot fi considerate totodată și ca „ochiade etnice”: presa maghiară din România, pe parcursul creării propriei identități, tinde să se baricadeze cu elemente etnice. În timp ce față de tovarășii lor de etnie, respectiv față de țara-mamă, manifestă o complicitate bazată pe încredere, față de majoritatea română are un comportament indiferent sau negativ. Această din urmă atitudine se concretizează prin scenariul următor.

B.3. Scenariul „anti”-Român(ia)

Am mai menționat că prin scenariu înțelegem transpunerea ulterioară a evenimentului în sfera publică, expunerea acestuia. Discursul anti-românesc nu se referă strict la meciul în cauză, ci oferă mai curînd un cadru interpretativ mai larg în care deznodămîntul evenimentului devine evident. În cazul nostru, este vorba în mod concret despre faptul că acest scenariu se referă la România, la persoane de naționalitate română, și conține afirmații care sugerează că deznodămîntul meciului nici nu putea fi altul. „Echipa română a depășit și așa orice așteptări. Avînd în vedere nivelul campionatului intern, situația patinoarelor, poziția ministerului de resort este îmbucurător că au fost în stare și de atît.” (*Népszerűség*, 31 martie) Discursul „anti”-românesc, pe lângă așa-zisele aspecte administrative amintite anterior, conține și trăsături economice și morale: „jucătorii echipei maghiare cîștigătoare, în cazul obținerii primului loc, ar fi primit, așa cum li s-a promis, un premiu de 1.000 de dolari de persoană. Românii ar fi primit doar jumătatea acestei sume, adică echivalentul în lei a sumei de 500 de dolari”. În „frumosul caiet-program” al campionatului mondial fotografia reprezentativei române nu figurează, fapt care, conform acestui scenariu, trebuie interpretat astfel: „ca dovadă a sărăciei, delegația română n-a trimis o fotografie a echipei naționale”. Este pusă pusă sub semnul întrebării și moralitatea echipei române: „Am auzit și lucruri ca acestea: că internaționalul nostru a furat dintr-un magazin din străinătate, că antrenorul naționalei a stat la închisoare. (Pentru a evita orice confuzie precizez: nu este vorba de persoane din județul Harghita). Într-o asemenea atmosferă se

mai poate oare vorbi de sport de calitate?” (ultimele patru citate au apărut în *Harghita Népe*, în numărul său din 30 martie). Deci, după cum se vede, discursul „anti”-românesc scoate în evidență neajunsurile sferei economice, administrative (nivelul instituțional) și, venind mai aproape, atmosfera (negativă) este folosită ca o lipsă de încredere morală față de indivizi (nivel individual).

B. 4. „Kercsó-ism”

Aproape în toate ziarele de limba maghiară au fost prezentate interviuri cu antrenorul selecționatei maghiare, Árpád Kercsó. Motivul pentru care am considerat că poate constitui subiectul unui scenariu separat este că, așa cum îi stă bine unui antrenor, evaluează partida prin declarațiile sale, și folosește opinia publică pentru construcția de identitate și pentru autolegitimare. Narativele sale privitoare la partidă urmează în mare linia deja amintită, tehnicistă, cauzală, cu deosebirea în schimb că el analizează cele întâmplate din poziția câștigătorului și a celui bine informat (cunoscându-i bine și componenții reprezentativei române).

În schimb, construcția sa de identitate este la nivelul deja amintitei „condiții tipice de secui”, mai precis, el susține că strategia evadării din această condiție presupune o înlănțuire a paradoxurilor: „Penrtu mine, această victorie a însemnat și o satisfacție personală, deoarece la vremea respectivă am plecat din România și pentru că nu a fost nevoie de mine nicăieri, nici la Gheorgheni, nici la Miercurea Ciuc, nici la națională.” (*Szabadság*, 30 martie). După cum am mai amintit, condiția de secui reprezintă mixtura tipică a posibilităților de identificare cu tendințe deseori contrare, din care, în diferite contexte, unul dintre elemente — împingându-le pe celelalte într-un con de umbră — iese pregnant în evidență. Antrenorul selecționatei maghiare, conform celor declarate de el în presă, încearcă crearea unei noi identități întorcându-se împotriva elementelor propriului trecut, succesul actual fiind proiectat ca bază de legitimare pentru viitor. Din situația sa de minoritar, deseori contradictorie și generatoare de frustrații, se plasează într-un viitor cert, care promite succes.

*

Comparând scenariile aflate în diferite pachete jurnalistice putem constata că în sfera publică de limba română etnicul, ca element explicativ, aproape că lipsește. În ziarele maghiare însă, această dimensiune însoțește mereu comentarea ulterioară a partidei: pe deo parte, prin comentarea conflictelor latente din interiorul reprezentativei române, iar pe de alta, prin interpretarea victoriei selecționatei maghiare. O altă diferență importantă, dar care se arată a fi în strînsă legătură cu cea anterioară, este că în ziarele maghiare nu se conturează scenarii conspirative, de căutare a țapului ispășitor. Mai mult, lipsesc relatările concrete ale faptelor. Sfera publică maghiară este cuprinsă de o emotivitate detaliată pe care o putem explica și ca pe o disponibilitate permanentă de căutare a festivismului, specifică condiției de minoritar.

Natura sferei publice maghiare și române prezentate este influențată și de micro-ambianța persoanei care ajunge să ia cuvîntul sau să comenteze și să evalueze

evenimentul, precum și de faptul că persoana respectivă se află de partea învingătorului sau a învinsului. Presa de limbă română a trebuit să ia apărarea celui învins, dar n-a putut insista pe ideea conflictului interetnic din cadrul echipei, fiindcă membrii secui ai echipei erau la fel de perdanți ca și bucureștenii. Este de înțeles astfel de ce tipurile de discurs construite pe simpatii față de echipă se bifurcă efectiv și se situează pe axa raționalității și a iraționalității. Raționalitatea, adică analiza lucidă a situației, devine posibilă doar dacă analizatorul se întoarce împotriva sa și, deconstruind mândria datorată simpatiei inițiale față de echipă, își recunoaște greșelile — de aici provenind și scenariul tehnicist-pragmatist. Incapacitatea de a se împotrivi propriei persoane împinge spre căutarea unor cauze nebănuite, imperceptibile. Când luciditatea dă faliment se naște teoria exhaustivă a conspirației. Între cele două extreme se poziționează neutralitatea prudentă.

Ca urmare a inerției etnice, presa maghiară din România s-a situat mai mult de partea învingătorilor. Chiar dacă jumătate din componenții naționalei române au fost maghiari, pînă la urmă, cei care au cîștigat au fost tot maghiari. Așadar, se poate afirma că din punct de vedere al jocului de hochei este oricum avantajos să fii maghiar. În cazul în care victoria ar fi revenit echipei române, oricum s-ar fi putut spune că jumătate dintre jucătorii ei sînt de fapt maghiari. Din această cauză, scenariile promaghiare schițate anterior au două tășuri: dacă e cazul, sînt scoase în evidență meritele maghiarilor din România, iar dacă acest fapt nu prezintă interes, sînt scoase în evidență trăsăturile pozitive ale selecționatei ungare. Metoda este în strînsă legătură cu atitudinea de *semi-suporter* descrisă în sfera publică informală. Consecința directă a acestei atenții bidirecționale o constituie proliferarea scenariilor etnice: posibilitatea extinderii, a schimbării contextuale a propriului grup etnic face posibilă apariția interpretărilor, chiar dacă etnocentriste, dar care pot fi parcurse pe căi diferite (vezi scenariile promaghiare și „anti”-românești).

Între cele două sfere publice, e adevărat că într-o mică măsură, putem sesiza și asemănări. Aceste cadre interpretative asemănătoare pot fi găsite în descrierile ce tind spre obiectivitate și spre un tehnicism detaliator. Formulînd altfel, am putea spune că cu cît se îndepărtează cele două grupări etnice de propriile dimensiuni psihice, emoționale, cu atît ele se apropie una de cealaltă.

Sportul, zonă aparent liberă de politică, este în realitate expusă prejudecăților politice și etnice fiind purtătoarea acestor orientări. Prezența sportului în sfera publică poate fi considerată ca fiind politică pentru că și în acest domeniu sînt exprimate anumite interese, iar aceste interese sînt direcționate spre grupuri-țintă care pot fi delimitate. Discursul public legat de sport poate fi astfel privit și ca un mijloc de influențare sau de convingere pe cale simbolică, iar acesta ține *par excellence* de domeniul politicii. (Siklaci, 1994) Dacă luăm în considerare faptul că tipurile de discurs prezentate sînt caracteristice diferitelor grupuri etnice majoritar-minoritare, atunci este evident că în aceste scenarii putem vedea

încercările de valorificare a unor interese. Un eveniment sportiv național sau internațional oferă de la sine acea dimensiune psihică de care se pot agăța aceste discursuri politice (după cum am văzut mai înainte, acest fapt s-a și petrecut). Discursurile publice concurențiale apărute sub pretextul evenimentului sportiv reprezintă factori constitutivi și determinanți ai politicii moderne.

Prezentarea ulterioară a evenimentelor în sfera publică se încadrează în interpretarea politicii ca fenomen simbolic. Descrierile sînt faptice, dar nu sînt fapte. Ca și în cazul discursurilor politice, și acestea sînt marcate de o doză de incertitudine și obscuritate. Ele apar totodată și pe seama intereselor, a evaluărilor și a formulării identităților. (Kiss, 1998) Scenariile prezentate în acest studiu reprezintă într-adevăr părți ale politicilor identitare ale diferitelor grupuri sociale, iar sistemele de simboluri folosite încearcă să se adapteze sistemului de valori imaginate de grupurile țintă (și stratificate din mai multe puncte de vedere). De aceea putem remarca un paralelism psihologic între sfera (media) publică formală și cea informală.

Desigur, politizarea sportului implică și anumite riscuri, fiindcă prin aceasta sportul colonizează raporturile lumii extra-sportive. În cazul nostru acest lucru înseamnă și că o sferă non-politică contribuie la consolidarea delimitărilor etnice, respectiv la cele dintre majoritate și minoritate. Legătura relației Noi-Ei se prelungește ca sursă de tensiuni prin luarea în considerare a rezervelor psihice, distanțele dintre grupurile sociale mărindu-se. În acest fel discursul despre sport poate cădea ușor pradă ideologiilor politice, adică se poate transforma în modalități de cunoaștere a lumii și de percepere a realității care satisfac anumite trebuințe psihice, dar vor și alimenta pe mai departe sistemele de credințe deja existente. Caracteristica celei din urmă ajută la structurarea timpului, adică la perceperea trecutului și prezentului în dimensiuni psihice fixe. (Gyekiczky, 1989)

După ce am văzut că discursul public construit în jurul unui eveniment sportiv se încadrează în interpretarea discursivă a politicii, să vedem în continuare cum funcționează această discursivitate în cazul nostru. În studiul mai sus menționat al lui Márton Szabó (Szabó, 1997), tema limitei în disputa politică este definită prin trei dimensiuni: cea a rolului, cea a conținutului și cea a stilului politic. În cadrul rolului politic se deosebesc patru tematici de bază: străinul, dușmanul, adversarul și aliatul. Limitele temelor în disputa politică sînt reglementate de tematica ordinii și a cauzei publice, respectiv a secretului și a consensului minim. Stilul reprezintă tipurile de discurs grupate în jurul perechilor de contraste realitate–abstractivitate, actualitate–atemporalitate, respectiv personalitate–impersonalitate.

Luînd în considerare dimensiunile anterioare prezentate foarte schematic, putem afirma că discursivitatea română și cea maghiară sînt construite aproape integral în opoziție. În spațiul simbolic al sferei publice între discursurile formate în zona diferitelor limbi se poate constata o neconcordanță reciprocă. În sfera publică de limbă română personajul (sau interlocutorul considerat drept personaj)

este echipa învinsă a României, pentru care ungurii apar fie ca dușmani politici, fie sub forma străinului venit din exterior. În scenariile de limbă maghiară în schimb, personajul principal îl constituie „ungurul neînvins” (această formulare îndoielnică este îndreptățită doar pentru că „ungurul” în această situație poate înseamna, în același timp, și echipa învingătoare a Ungariei, dar și jucătorii de etnie maghiară din echipa învinsă). Pentru aceste scenarii românii apar fie ca adversari, fie ca aliați. Până și tematizarea evenimentului sportiv în cauză se face diferit: în sfera publică română figurând ca problemă națională a întregii țări, în timp ce în mass media maghiară apare „doar” ca un caz etnic. În strînsă legătură se află și stilul abordat. În media majoritară — deoarece este vorba despre o cauză națională — explicația cognitiv-psiho-socială este asociată impersonalității și atemporalității (de exemplu, ungurii ca „dușmani veșnici”). Față de aceasta, sfera publică minoritară maghiară se mișcă pe felia discursului personalizator și al pragmatismului ancorat în actualitate.

*

Fără îndoială, cel care ar dori să afle în mod „obiectiv” cum s-a desfășurat de fapt meciul respectiv ar avea o misiune grea. Pe de o parte pentru că — așa cum s-a dovedit — ajungînd domeniu al sferei publice, și un meci de hochei este de fapt o construcție socială, o proiecție în exterior a conștiinței persoanelor, grupurilor pe baza anumitor determinări locale. Pe de altă parte, intenția anterioară ar da greș fiindcă cele două sfere publice de limbi diferite se completează într-o foarte mică măsură, nici dialogul (simbolic) nefiind conturat încă. În jurul problemei limitelor etnice, discursul paralel este reciproc, diferitele amprente ale „minții interpretative” judecînd prezența celuilalt, fără însă a lua în considerare, în mod serios, discursul celuilalt. În sfera simbolică, ceea ce pentru una dintre părți este pozitiv, pentru cealaltă parte este negativ. Această asimetrie poate fi periculoasă deoarece este susceptibilă de a deveni o temă politică. Politica este expansivă pentru că poate transforma totul în discurs propriu și, în parte, în acțiuni politice a căror reguli sînt însă deja trasate de ea însăși (Becskeházi, 1992).

În fine, un lucru îl putem spune cu certitudine: dacă în timpul jocului și după joc, hocheiul (pucul) este comun, partida nu. □

Traducere de Marius Cosmeanu

REFERINȚE:

Publicații de presă: *Ziua*, *Cotidianul*, *Adevărul*, *Curentul*, *Gazeta sporturilor*, *Evenimentul Zilei*, *Adevărul Harghitei*, *Harghita Népe*, *Szabadság*, *Erdélyi Napló*, *Népújság*, *Romániai Magyar Szó*.

Allport, Gordon W. 1997. *Az előítélet*. Budapest: Gondolat.

Bíró, A. Zoltán — Gagy, József. 1996. *Román/magyar interetnikus kapcsolatok Csikszereďában: az előzmények és a mai helyzet*. În: *Egy más mellett élés*. Miercurea Ciuc: KAM, Pro-Print.

- Becskeházi, Attila. 1992. *Szociológia és társadalomdiszkurzus*. În: Kuczi Tibor-Becskeházi Attila, Valóság '70. Budapest: Scientia Humana.
- Gyekiczky, Tamás. 1989. „A szó veszélyes fegyver” (Adalékok az ötvenes évek ideológiai szerkezetének leírásához). Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézete.
- Hadas, Miklós — Karády, Viktor. 1995. *Futball és társadalmi identitás. Adalékok a magyar futball társadalmi jelentéstartalmának történelmi vizsgálatához*. În: *Replika* 1995/17-19.
- Kiss, János. 1998. *A pártok szimbolikus arculata és érvelési sajátosságai a parlamenti vitákban*. În: *Politikatudományi Szemle*, 1982/2.
- Ricoeur, Paul. 1998. *Erőszak és nyelvé*. În: Szabó Márton (ed.) *Az ellenség neve*. Budapest: Jósöveg Műhely.
- Síklaki, István. 1994. *A meggyőzőes pszichológiája*. Budapest: Scientia Humana.
- Szabó Márton. 1997. *Vázlat a politika diszkurzív értelmezéséről*. În: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Budapest: Scientia Humana.

NOTE

1. Bineînțeles, au contribuit și factori care pot fi considerați obiectivi, cum ar fi bunăoară accesibilitatea. În arhiva de presă a Bibliotecii Orășenești din Miercurea Ciuc nu am găsit decât un singur ziar sportiv central, deși, din câte cunoaștem, există trei asemenea ziare centrale.
2. În context minoritar putem vorbi de un succes politic numai atunci când acesta se naște pe scena vieții politice naționale. În mod asemănător, un înțepinzător maghiar originar din Secuime poate de exemplu fi mai de succes dacă face tranzacții cu membrii majoritari ai societății românești, avînd astfel acces la mai multe informații și la o piață mai mare. Acest lucru nu semnifică renunțarea la identitate, ci este vorba mai degrabă de o completare cu noi elemente.
3. Dacă în meciul decisiv, unguri nu i-ar fi bătut la o astfel de diferență de scor pe lituanieni, ei ar fi fost obligați să câștige, în timp ce românii le-ar fi ajuns și un egal. Dar pentru că au câștigat la o așa diferență mare, ungurii au fost cei cărora le era de ajuns un egal pentru a juca în finală.
4. Bineînțeles, nu vreau să neg succesele obținute de-a lungul deceniilor la nivel național și chiar internațional. De exemplu, echipa de gimnastică masculină din Gheorgheni a adus de la campionatul mondial și medalii de aur. Dar aceste evenimente, oricît de merituoase ar fi, nu pot crea acea legătură cu echipa, care se formează în jurul hocheiului sau a jocului de fotbal. Motivele nu sînt desigur greu de arătat, ajunge să ne gîndim doar la organizarea spațială a stadioanelor sau la specificitățile sporturilor respective. Spectatorii nu abordează concursurile de gimnastică așa cum o fac în cazul hocheiului. În timpul meciului de hochei, în vîltoarea jocului, spiritele se pot încinge mult mai ușor, și membrii unui grup de suporteri pot solidariza mult mai repede decât pe parcursul desfășurării unui concurs de gimnastică pe aparate.



Attila Z. PAPP (1969, Gheorgheni) este absolvent al Facultății de Sociologie din cadrul Universității de Vest Timișoara și doctorand al Universității de Științe Eötvös Lóránd din Budapesta. Este colaborator al Institutului Central European al Fundației Teleki László. A publicat studii în domeniul sociologiei educației, societății civile și a relației minorității maghiare cu populații majoritare în *Analele Universității din București*, *Altera*, *Kritika*, *Regio*. Pro Minoritate, Magyar Kisebbség, A Hét.

De la semnarea unui tratat internațional la respectarea lui

Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale a fost publicată în rubrica Document în chiar primul număr al revistei *Altera*, în 1995, iar comentariile au fost semnate de Christoph Pan, Valentin Stan și Varujan Vosganian (care scria: „*Regret că unele partide politice susțin ideea că ratificarea Convenției-cadru exclude necesitatea unei legi a minorităților naționale. Regret, de asemenea, că ratificarea Convenției-cadru, în unanimitate, în Parlament nu se reflectă cu aceeași unanimitate în toleranța față de minoritățile naționale. Raportul preliminar al Comisiei speciale a Camerei Deputaților privind Legea minorităților și a Comisiei pentru Învățământ a Senatului cu privire la Legea Învățământului sînt argumente pe care le menționez cu tristețe.*”)

Au trecut cinci ani. În acești cinci ani **Convenția-cadru** a intrat în vigoare (în februarie 1998, conform art. 28, după ce a fost ratificată de 12 state), iar în cursul anului 1999 au fost trimise primele rapoarte cu privire la „*măsurile legislative și de altă natură, adoptate în aplicarea angajamentelor*” enunțate de **Convenția-cadru**, conform art. 25. Tot în acești cinci ani, în România nu s-a adoptat încă **Legea minorităților naționale**, iar **Legea educației naționale**, chiar și în varianta nouă, mult îmbunătățită, lasă încă de dorit.

Primul text publicat ca document în acest număr al revistei *Altera* prezintă poziția oficială a Guvernului României (referitor la articolele 4, 6 și 14 ale **Convenției-cadru**), al doilea este **Raportul paralel**, întocmit de Gabriel Andreescu, cunoscut activist în domeniul drepturilor omului și ale minorităților naționale, membru marcant al APADOR-CH (Comitetul Helsinki Român).

Raportul oficial, trimis la 24 iunie 1999 către Consiliul Europei, afirmă fără doar și poate: „*legislația în vigoare în domeniul drepturilor persoanelor aparținând minorităților naționale corespund dispozițiilor Convenției-cadru*”. **Raportul paralel**, finalizat în octombrie 1999, este un răspuns față de această abordare a problemei minorităților.

Au fost preluate în acest capitol al revistei *Altera* acele părți din rapoarte care se referă la articolele 4, 6 și 14 ale **Convenției-cadru**. Selectarea nu este întâmplătoare, aceste articole tratând problemele existențiale ale minorităților (egalitatea în drepturi și educația), fiind totodată și cele mai deficitare în soluții.

Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale

Art. 4

1. *Părțile se angajează să garanteze fiecărei persoane aparținând unei minorități naționale dreptul la egalitate în fața legii și la egala protecție a legii. În această privință, orice discriminare bazată pe apartenența la o minoritate națională este interzisă.*

2. *Părțile se angajează să adopte, dacă este cazul, măsuri adecvate pentru a promova, în toate domeniile vieții*

economice, sociale, politice și culturale, egalitatea deplină și efectivă între persoanele aparținând unei minorități naționale și cele aparținând majorității. Ele se vor ține seama în mod corespunzător, în această privință, de condițiile specifice în care se află persoanele aparținând minorităților naționale.

3. *Măsurile adoptate în conformitate cu paragraful 2 nu vor fi considerate acte de discriminare.*

Raportul României¹

Paragraf 1, 2 și 3

Descriere

Principiul egalității și al nediscriminării care se află la baza sistemului universal actual al drepturilor și libertăților fundamentale ale omului este înscris în Constituția României.

Conform acestui principiu constituțional, cetățenii români fără nici o deosebire de rasă, naționalitate, se pot bucura în mod egal de toate principiile și libertățile prevăzute de Constituție și de legi, pot participa în egală măsură la viața publică, economică, socială și culturală, fără privilegii sau discriminare, fiind egali în fața legii și autorităților publice.

Egalitatea în drepturi între toți cetățenii țării, stipulată în Constituție, reprezintă prin ea însăși o egalitate a șanselor acordate tuturor cetățenilor. În consecință, ea trebuie să fie garantată pentru toți cetățenii. Din acest motiv, Constituția stipulează fără excepție că

statul recunoaște și garantează dreptul de identitate pentru persoanele aparținând minorităților etnice, cât și dreptul la nediscriminare. Constituția prevede că măsurile de protecție pe care statul le ia în vederea apărării, dezvoltării și exprimării identității etnice, culturale, lingvistice și religioase a persoanelor aparținând minorităților naționale trebuie să țină cont de principiile de egalitate și de nediscriminare în raport cu ceilalți cetățeni români.

Legea garantează protecția egală a tuturor cetățenilor și sancționează discriminările.

În consecință, România are cadrul constituțional și legislativ care să garanteze o egalitate deplină și efectivă în fața legii pentru toți cetățenii României ca și participarea persoanelor aparținând minorităților naționale, în condiții de egalitate deplină și efectivă cu populația majoritară, în toate domeniile vieții economice, sociale, politice și culturale.²

Cadru juridic

Constituție

Articol 4, Egalitatea între cetățeni

(2) „România este patria comună și indivizibilă a tuturor cetățenilor săi, fără deosebire de rasă, de naționalitate, de origine etnică, de limbă, de religie, de sex, de opinie, de apartenență politică, de avere sau de origine socială.”

Articol 16, Egalitatea în drepturi

(1) „Cetățenii sînt egali în fața legii și a autorităților publice, fără privilegii și fără discriminări.”

Art. 6, Dreptul la identitate

(2) „Măsurile de protecție luate de stat pentru păstrarea, dezvoltarea și exprimarea identității persoanelor aparținînd minorităților naționale trebuie să fie conforme cu principiile de egalitate și de nediscriminare în raport cu ceilalți cetățeni români.”

Constituția interzice în mod explicit orice instigare la ură națională, rasială, de clasă sau religioasă ca și incitarea la discriminare, separatism teritorial sau la violență publică. Legea fundamentală garantează libertatea de religie și de conștiință (art. 29) și stipulează că drepturile și libertățile trebuie să fie exercitate de cetățenii României în bună credință, fără a atinge drepturile și libertățile celorlalți (art. 54).

În plus, Constituția României garantează principiul liberului acces la justiție în articolul 21.

(1) „Orice persoană se poate adresa justiției pentru apărarea drepturilor, a libertăților și a intereselor sale legitime.”

(2) „Nici o lege nu poate îngădi exercitarea acestui drept.”

Pentru a pune în practică principiul liberului acces la justiție, Constituția României prevede, în articolul 127, paragraful 2, că:

„Cetățenii aparținînd minorităților naționale, precum și persoanele care nu înțeleg sau nu vorbesc limba română au dreptul de a lua cunoștință de toate actele și lucrările dosarului, de a vorbi în instanță și de a pune concluzii, prin interpret; în procesele penale acest drept este asigurat în mod gratuit.”

Articolul 24 din Constituție garantează dreptul la apărare și dreptul de a fi asistat de un avocat liber ales sau din oficiu, tot timpul procesului.

Ședințele instanțelor de judecată sînt publice (art. 126 din Constituție).

Fapte

În exercițiul dreptului de liber acces la justiție nu a existat caz în care instanțele de judecată să fi refuzat a primi, a înregistra și a urmări o reclamație provenind din partea persoanelor aparținînd unei minorități naționale, care să fi invocat ulterior acte de discriminare, datorită apartenenței lor la o minoritate națională.

Nu a existat caz în care dreptul la apărare să fi fost refuzat unui cetățean român aparținînd unei minorități naționale, nici caz de refuz din partea unui avocat de a reprezenta clientul său din cauza originii sale etnice sau a naționalității sale.

Principiul în conformitate cu care ședințele instanțelor de judecată sînt publice se aplică fără discriminare. Nu au existat semnalări privind abuzuri în folosirea procedurilor de audiență sau de judecată în ședințe cu caracter public restrîns sau în

cameră de consiliu, la care se poate face apel, însă numai în condițiile prevăzute de lege.

Obligația organelor de urmărire penală de a informa persoanele reținute sau arestate, în „limba pe care o înțeleg”, asupra motivelor care se găsesc la baza actelor respective, ca și dreptul oricărei persoane care nu cunoaște limba română să al cetățenilor români aparținând unei minorități naționale, de a vorbi în fața instanțelor, prin interpret (Constituția, articolul 127), sînt respectate.

Verificînd situația la nivel local, Ministerul Justiției a ajuns la concluzia că nici o reclamație nu a fost prezentată din partea unei persoane (martor sau justițiabil) care să fi semnalat absența unui interpret sau un răspuns incorect din partea instanțelor cauzat de o insuficiență înțelegere a întrebării pe care ar fi avut-o de pus sau de o insuficiență de abilitare a expresiei în limba română.

Nu au existat nici dosare în cazul că- rora recursul să fi fost introdus sub moti- vul lipsei de cunoaștere a limbii române sau al dificultății de exprimare în această limbă.

Paragraful 2

Descriere și cadru juridic

Așa cum s-a arătat în primul paragraf al prezentului raport, România are cadrul constituțional și legislativ în stare de a garanta o egalitate deplină și efectivă între toți cetățenii, în toate domeniile vieții economice, sociale, politice și culturale. Astfel, Constituția garantează, printr-o serie de dispoziții sectoriale, participarea persoanelor aparținînd minorităților

naționale, în condițiile de egalitate deplină și efectivă cu cetățenii români aparținînd majorității, la viața economică, socială, politică și culturală. În acest sens, una din dispozițiile extrem de importante este aceea din articolul 59, paragraful 2, relativ la participarea directă a acestor persoane la viața parlamentară:

(2) „Organizațiile cetățenilor apar- ținînd minorităților naționale, care nu intrunesc în alegeri numărul de voturi pentru a fi reprezentate în Parlament, au dreptul la cîte un loc de deputat, în condițiile legii electorale. Cetățenii unei minorități naționale pot fi reprezentați numai de o singură organizație.”

Unele dispoziții constituționale din domeniul drepturilor și libertăților fundamentale ale omului, vizînd în întregime ansamblul cetățenilor români, prezintă un interes particular pentru persoanele aparținînd minorităților naționale.

Astfel, articolul 25 din Constituție garantează, pentru fiecare cetățean, dreptul la liberă circulație, în țară și în străinătate, la fel dreptul de a-și stabili domiciliul sau reședința sa în orice localitate a țării, de a emigra și de a reveni în propria sa țară.

Articolul 29, deja menționat în raport, consacră libertatea de conștiință, de opinie și de religie, autonomia cultelor religioase în raport cu statul, libertatea privind educația religioasă a copiilor.

Art. 32, paragraful 3, din Constituție garantează de asemenea „*dreptul per- soanelor aparținînd minorităților națio- nale de a învăța limba lor maternă și drep- tul de a putea fi instruite în această limbă*”.

Pe de altă parte, persoanele aparținând minorităților naționale beneficiază pe de-a-ntregul de dispozițiile Constituției având ca obiect dreptul de asociere (articolul 37):

(1) „Cetățenii se pot asocia liber în partide politice, în sindicate și în alte forme de asociere.”

(2) „Partidele sau organizațiile care, prin scopurile ori prin activitatea lor, militează împotriva pluralismului politic, a principiilor statului de drept ori a suveranității, a integrității sau a independenței României sînt neconstituționale.”

Dispoziții specifice adresîndu-se persoanelor aparținînd minorităților naționale se regăsesc de asemenea în articolul 127, paragraful 2, din Constituție, relativ la dreptul deja menționat, la interpret în cursul procedurii juridice.

Prevederile constituționale care garantează pentru persoanele aparținînd minorităților naționale participarea la viața economică, socială, politică și culturală, în condiții de egalitate deplină cu populația majoritară, se regăsesc într-o serie de legi ce reglementează diversele sectoare de activitate. De exemplu, Legea învățămîntului (1995) conține un capitol relativ la educația în limbile persoanelor aparținînd minorităților naționale (Titlul XII). Dispoziții detaliate privind participarea persoanelor aparținînd minorităților naționale la procesul electoral sînt prevăzute prin Legea privind alegerea în Camera Deputaților și în Senat (Legea nr. 68/ 15 iulie 1991) modificată prin amendament în 1996, Legea partidelor politice (Legea nr. 27/ 1996), Legea audiovizualului, Legea administrației publice locale etc.

Fapte

Membrii organizațiilor persoanelor aparținînd minorităților naționale au candidați pentru mandatele Parlamentului în aceleași condiții ca și colegii lor aparținînd partidelor politice.

Pentru actuala legislatură, 25 deputați și 11 senatori au fost aleși la propunerea Uniunii Democrată a Maghiarilor³ din România (UDMR). În plus, 15 deputați au fost aleși, fiecare reprezentînd o organizație aparținînd minorităților naționale.

Contribuții substanțiale sînt vărsate din bugetul statului pentru a sprijini învățămîntul în limbile aparținînd minorităților naționale, pentru a susține viața culturală și spirituală a persoanelor aparținînd minorităților naționale — pentru editarea de manuale școlare, cărți și alte publicații în limbile materne și pentru alte tipuri de activități relative la cultura, spiritualitatea minorităților (a se vedea în acest sens datele deja prezentate privind punerea în aplicare a articolelor 5, 7, 8, 9, 12, 13, 15 din Convenția-cadru).

Toate aceste măsuri au fost adoptate în vederea promovării unei egalități depline și efective privind participarea persoanelor minorităților naționale la viața economică, socială, politică și culturală și nu sînt considerate ca măsuri discriminatorii. Îndeplinirea acestor măsuri se face în respectul prevederii constituționale potrivit căreia „măsurile de protecție luate de stat pentru păstrarea, dezvoltarea și exprimarea identității persoanelor aparținînd minorităților naționale trebuie să fie conforme cu principiile de egalitate și de nediscriminare în raport cu ceilalți cetățeni români” (articolul 6, paragraful 2).

Infrastructura statului

Responsabilitatea unei bune puneri în aplicare a dispozițiilor din articolul 4 al Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale revine instituțiilor Statului competente în materie, și anume: Ministerul Educației Naționale, Ministerul Culturii, Departamentul Administrației Publice Locale, Ministerul Muncii și Protecției Sociale etc. În cadrul acestui sistem instituțional un rol major revine Departamentului pentru Protecția Minorităților Naționale, creat în ianuarie 1997 și coordonat de un ministru, membru cu drepturi depline al Guvernului. Până în prezent această funcție a fost ocupată de un reprezentant al Uniunii Democratice a Maghiarilor din România. Printre atribuțiile acestui Departament figurează aceea de supraveghere a punerii în aplicare a actelor normative interne și internaționale privind protecția minorităților naționale, „*examinarea sesizărilor formulate de cetățeni sau organizații aparținând minorităților naționale referitor la actele organelor de administrație publică*”.

În același timp, în contextul general al perfecționării și dezvoltării sistemului de protecție a drepturilor omului în România, instituția de Avocatul Poporului a fost fondată în 1997, având ca obiectiv protecția drepturilor și libertăților cetățenilor în raporturile lor cu autoritățile publice (articolul 1 al Legii nr. 35, 1997). Avocatul Poporului își exercită atribuțiile din oficiu sau la cererea persoanelor ale căror drepturi au fost afectate. Sesizările pot fi introduse pentru orice persoană fizică, fără deosebire de cetățenie, vîrstă, apartenență politică sau convingeri

religioase (articolul 14, paragrafele 1 și 2). În cazul în care constată o violare a drepturilor omului, Avocatul Poporului solicită autorităților responsabile de a revoca măsura respectivă și de a repara prejudiciile. Acest mecanism este pe deplin accesibil cetățenilor români aparținînd minorităților naționale în vederea obținerii reparației eventualelor încălcări a drepturilor lor prevăzute prin legislația internă și Convențiile internaționale la care România ia parte.

NOTE

1. Față de modul în care Guvernul României a întocmit acest raport, **Raportul paralel** specifică: „*În concordanță cu hotărîrea prin care a fost înființat Comitetul Interministerial pentru Minorități Naționale (a fost fondat în data de 7 august 1998, prin Hotărîrea de Guvern nr. 460), raportul oficial asupra aplicării Convenției-cadru pentru protecția minorităților naționale ar fi trebuit să fie elaborat de către această instituție. Nici Comitetul Interministerial pentru Minorități, nici Departamentul pentru Protecția Minorităților nu a fost informat de către Ministerul de Externe despre elaborarea raportului național, deși aceste organisme specializate ale Guvernului Român dețineau informația și responsabilitatea de a defini politici în domeniul minorităților naționale. Nici organizațiile minorităților naționale și nici cele care promovează drepturile omului nu au fost implicate, într-un fel sau altul, în discuții privind aplicarea Convenției Cadru de către România. Nu a fost informată nici opinia publică despre răspunsul statului român la această problemă extrem de importantă. S-ar putea chiar afirma că Ministerul Român de Externe a ținut secretă în mod deliberat întocmirea acestui raport.*” (n. red.)

2. Deși România a ratificat de 30 de ani **Convenția internațională privind eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială**

(adoptată de ONU la 21 decembrie 1965), nu a recunoscut încă competența Comitetului ONU Împotriva Discriminării Rasiale (conform art. 14 din Convenție; țări vecine ca Ucraina, Bulgaria, Ungaria au recunoscut această competență). O lege împotriva tuturor formelor de discriminare se află încă în stadiul unui proiect elaborat de Departamentul pentru Protecția Minorităților Naționale. (n. red.)

3. **Raportul oficial**, varianta în limba franceză, operează cu denumirile de „Magyars” în loc de „Hongrois” și „Tsiganes” în loc de „Roma”. Folosirea termenului de

„Magyars” de către reprezentanții oficiali ai României (și Slovaciei) a fost contestat de nenumărate ori la diferite întâlniri internaționale (chiar la ONU și OSCE), considerînd că prin această noțiune complet străină de limba franceză sau engleză se încearcă să se creeze diferențe artificiale între unguri (ca popor ce locuiește în Ungaria) și maghiari (ca minorități în alte state). Cît despre termenul de „țigani”, se cunoaște foarte bine poziția liderilor comunității, care au cerut de repetate ori autorităților din România ca să nu-l folosească în mod oficial. (n. red.)

Raportul paralel

Comentariu la art. 4, para. 1 și 2.

Este important să se monitorizeze diferențele dintre prevederile legale și practica propriu-zisă. În România există o diferență semnificativă între valoarea unor prevederi și faptul că nu sînt puse în practică. Această diferență este evidențiată de proliferarea limbajului agresiv și de discriminarea romilor pe piața de muncă. Distanța între legislație și practică se datorează slabei autorități a legii.

Comentariu la art. 4, para. 1.

O amenințare considerabilă pentru „*dreptul egalității în fața legii și al protecției egale a legii*” este de natură instituțională. Este provocată de atitudinea Serviciului Român de Informații (SRI) față de problema minorităților naționale în România.

O dată cu înființarea lui în martie 1990, Serviciul Român de Informații a preluat departamentul fostei Securități care monitoriza activitățile maghiarilor în România, etichetate ca „iredentism”.

Minoritățile naționale și maghiarii în special erau priviți ca o amenințare pentru politica de asimilare a lui Ceaușescu. Majoritatea membrilor fostei Securități erau formați din perspectiva național-comunismului al cărui garanți erau. După 1990, mulți dintre ei au devenit membrii SRI. Departamentul pentru iredentism și-a continuat activitatea. Într-o oarecare măsură, departamentului i s-a schimbat numele în „*apărare a Constituției*”, dar faptele demonstrează că atitudinea SRI nu s-a schimbat.

Modul în care SRI abordează problema minorităților naționale este clar ilustrat de Raportul privind îndeplinirea atribuțiilor SRI-ului în privința minorităților naționale.

Raportul din octombrie 1993 — septembrie 1994 începe cu capitolul „*Apărarea autorității legii*”, unde o primă amenințare a securității naționale este identificată în problemele legate de minoritățile naționale, în special cele privitoare la minoritatea maghiară și comunitatea romilor¹.

Raportul atrage atenția asupra acțiunilor avînd ca scop „*exacerbarea naționalismului*” și avînd „*tendențe extremiste și separatiste*”. Conform raportului, SRI a identificat acțiuni cu caracter extremist-naționalist care amenință autoritatea legii, afirmînd că aceste acțiuni aparțin minorităților și unor „*organizații naționalist-extremiste din străinătate*”. Ca exemplu de inițiativă de natură extremă, Raportul menționează „*campania de adunare a semnăturilor destinate susținerii proiectului de lege privind educația pentru minoritățile naționale*” (p. 5). Astfel, pentru Serviciul Român de Informații, exercitarea unui drept constituțional, o inițiativă legislativă prin voința cetățenilor (Art. 73, par. 1) este o amenințare pentru securitatea națională, devenind o țintă pentru acțiunile sale de apărare a autorității legii.

În același context, al considerării problemelor vizînd minoritățile naționale ca amenințări pentru securitatea națională, Raportul SRI se ocupă de asemenea cu grupul etnic al romilor. Raportul consideră exercitarea dreptului la exprimare ca o intenție „*de a exploata în scopuri propagandistice unele incidente care au intervenit în relațiile dintre unii membri ai unui grup și alți cetățeni, pe fundalul unor grave fapte anti-sociale și al unor serioase încălcări ale legii*”. (p. 7) Apoi, Raportul continuă: „*Trebuie să se evidențieze faptul că în conflictele respective actorii principali au fost întotdeauna cetățenii și nu grupurile etnice, și că desfășurarea lor a avut o semnificație strict situațională, locală și interpersonală*” (p. 7).

Investigațiile conduse în localitățile unde au avut loc conflicte între romi și alți locuitori arată că aceste conflicte au izbucnit într-adevăr pe fundalul unor grave fapte antisociale și încălcări ale legii². Serviciul Român de Informații nu are competența de a califica drept amenințare la securitatea națională acele opinii care sînt contrare celor exprimate de guvern, fie că se referă la minoritățile naționale ori la alte probleme de interes național.

Raportul SRI declară că „... *unele elemente ale romilor*³, *deformînd realitățile din țara noastră prin denigrare și acuzații, au incitat la acțiuni de natură să afecteze imaginea României în străinătate* ...” (p. 7). Exemplul citat în acest sens este cel al lui Sándor Csorkuly (prezentat ca președinte al filialei din Tîrgu-Mureș a Uniunii democrate libere a romilor din România — de fapt, el era președintele Uniunii romilor) care „*a furnizat informații denigratoare unor organizații despre conflictul de la Hădăreni, prezentîndu-l distorsionat, nu ca un delict anti-social criminal de drept comun, ci ca o confruntare interetnică*” (p.8). Acțiunile date ca exemplu de Raportul SRI se încadrează clar în categoria neînțelegerilor sau protestelor și acuzațiile aduse de Raport încalcă garanțiile constituționale și ale legii securității naționale⁴.

Cel de al doilea Raport SRI — 1994-1995 — abordează de asemenea subiectul „*faptelor care pun în pericol, sfidează sau contestă ordinea constituțională și tind să se abată de la sau să se opună autorității suverane a statului român, fapte care sînt o amenințare pentru*

securitatea națională". În acest capitol, raportul face referință la etnicii maghiari, incriminând „stabilirea unor structuri care în mod deliberat depășesc cadrele legislației interne”. Sub acest titlu sînt enumerate: „adoptarea deschisă, programatică a unor obiective contrare autorității legii”, „propaganda de amploare care (...) pe de o parte defăimează statul român, discreditează politica adoptată de autorități și descrie minoritatea maghiară ca o pretinsă victimă, iar pe de altă parte urmărește să politizeze minoritatea maghiară într-o măsură fără precedent”. Mijloacele privite ca o amenințare la securitatea națională sînt „deciziile și documentele programatice” care „includ precizări explicite legate de autonomie, inclusiv autonomia teritorială, cît și de structuri politice, administrative și sociale care sprijină și conduc la înfăptuirea autonomiei pe baze etnice (Consiliul Reprezentanților Unionali, consiliile de autogovernare naționale și teritoriale, etc.)”. SRI este îngrijorat că asemenea documente „dezvăluie intenția de a se înființa un sistem instituțional separat” pentru „comunitatea autonomă a maghiarilor din România și în special a unui sistem constituțional de administrație locală, doar pentru unitatea teritorială locuită de un procent ridicat de persoane aparținînd minorității maghiare (Consiliul de Auto-governare Națională, Comitetul Consultativ al Secuilor)”.

SRI acuză de asemenea intenția de a se înființa „o rețea monitorizată de educație maghiară în România”, creîndu-se, în unele localități din Transilvania, „instituții pentru învățămînt superior și

postuniversitar subordonate unor instituții de învățămînt superior sau altor organisme din străinătate, subsidiate și înzestrate cu materiale educaționale și cadre din străinătate”.

Oricît de surprinzător ar apărea, caracterul amenințător al raportului SRI față de minoritățile naționale, politica de supraveghere continuă a acestei instituții nu a dispărut nici după noiembrie 1996, cînd un partid reprezentînd o minoritate — Uniunea Democrată a Maghiarilor din România — a ajuns la putere. „Raportul cu privire la îndeplinirea datoriilor de către Serviciul Român de Informații, în concordanță cu legea, pentru realizarea securității naționale în perioada mai 1997-mai 1998”, capitolul despre „problemele minorității naționale” include următoarele: „Prin intermediul unor mijloace specifice de propagandă, opinia publică internă și internațională a fost intoxicată (cu îndărătnicie) incontinuu cu idei privind »legitimitatea« schimbărilor de statut al unor regiuni românești, pretinsa discriminare a grupurilor etnice, așa zisul reviriment al xenofobiei și anti-semitismului în România și altele, promovate de elementele extremiste din țară.

În legătură cu obiectivele menționate mai sus, în unele cercuri ale comunităților etnice din țara noastră au pătruns reprezentanți ai entităților interesate, ceea ce a avut ca rezultat tendințe extremiste preluate de cercurile respective, și chiar în propagarea unor idei axate pe cîștigarea unei potențiale autonomii administrative și a separatismului economic

pentru unele zone cu un profil demografic specific”.

Ca urmare, SRI continuă să creadă că opiniile legate de existența xenofobiei, antisemitismului în România ori opiniile discutate de minoritățile naționale legate de diferite forme ale autonomiei administrative, sînt o amenințare pentru statul român. Rezultă că persoanele aparținînd minorităților naționale — în special conducătorii lor — sau cele care abordează problema minorităților naționale continuă să fie amenințate de a fi puse sub supraveghere de către SRI. Aceasta este o violare grosolană a relațiilor interetnice în România, cauzată nu (neapărat) de o anumită persoană numită ca Director al Serviciului Român de Informații, ci mai curînd de un comportament instituțional.

Iată de ce autoritățile române trebuie să ia măsuri vizibile și radicale pentru a elimina orice prejudecăți în comportamentul unor instituții cu competență în domeniul securității naționale. Pînă atunci, minoritățile naționale și majoritatea vor continua să se suspecteze reciproc, iar această situație va influența comportamentul diferitelor grupuri etnice.⁵ O asemenea situație vine în contradicție cu spiritul și litera Convenției-cadru.

NOTE

1. Este adevărat că raportul folosește formulări eufemistice ca „*acțiuni de felul celor menționate mai sus ... au avut un caracter izolat și nu au avut efectul așteptat în rîndul membrilor minorității etnice vizate ...*” (p.4) sau „*Trebuie să menționăm ... că persoanele de naționalitate maghiară din țara noastră au dovedit o poziție constructivă și o atitudine corectă în relație cu populația majoritară ...*” (p.5). Aceasta accentuează de fapt mesajul că

membrii celor două minorități devin un pericol pentru Statul român în momentul în care militează pentru drepturi altele decît cele acceptate de autorități sau cînd dau o altă interpretare decît autoritățile publice unor evenimente care implică persoane aparținînd atît minorităților cît și majorității.

2. Luînd în considerare atît evoluția evenimentelor cît și contextul general, concluziile trase de unele organizații din România (ca de pildă Comitetul Helsinki Român) și organizații internaționale (Human Rights Watch / Helsinki International, Helsinki Federation for Human Rights, Amnesty International etc.) au arătat că incidentele respective au avut o dimensiune interetnică și că nu au fost niciodată limitate la o semnificație locală, situațională și interpersonală. Mai mult, această concluzie era inerentă dată fiind neaplicarea (sau aplicarea deficitară) a legii în mai mult de 30 de cazuri de violență manifestată împotriva romilor.

3. Această frază, unde se folosește cuvîntul „element”, este ofensatoare depersonalizînd pe criteriul apartenenței etnice.

4. Serviciul Român de Informații încalcă art. 4, par. 1 al Legii siguranței naționale a României, care stipulează că „*prevederile art. 3 (enumerînd amenințările pentru securitatea națională a României — n. a.) nu pot fi interpretate sau folosite în scopul de a restrînge sau interzice dreptul de a apăra o cauză legitimă, de a exprima un protest ori dezacord de natură ideologică, politică, religioasă, ori de altă natură ...*”.

5. Poziția asumată de raportul SRI oferă argumente acelor membri ai minorităților naționale care vorbesc despre sentimentul de insecuritate trăit de minorități și de necesitatea unor măsuri colective care să le protejeze viața, mergînd pînă la auto-determinare internă, autonomie locală și personală. De pildă, cererea Uniunii Democratice a Maghiarilor din România ca minoritățile să devină un factor constituent al statului — un punct de vedere care este dificil de susținut dacă luăm în considerare criteriile politico-judiciare care guvernează viața unui

stat modern — găsește o justificare emoțională în modul în care raportul SRI tratează minoritățile maghiare și rome (În această privință, vezi G. Andreescu, V. Stan, R. Weber, *Studiu asupra concepției Uniunii Democratice a Maghiarilor din România despre drepturile minorităților naționale*, Centrul pentru Drepturile Omului, București, 1994).

Dacă SRI, un organism de stat a cărui datorie îl obligă să vegheze asupra securității naționale într-un mod egal — adică cu privire la toți cetățenii țării — se referă la minorități ca la un pericol potențial pentru securitatea

națională, atunci nu este absurd (în legătură cu factorii subiectivi) faptul că aceste minorități se consideră puse în pericol și înstrăinate de statul existent și că își doresc să fie definite ca o componentă distinctă a statului. („În consecință, maghiarii care și-au dezvoltat o conștiință puternică a identității culturale și naționale specifice sînt priviți ca fiind neloiali față de statul român”: Anna-Măria Bîró, *Minoritatea maghiară din România*, Informație cadru în timpul Sub-Comisiilor Națiunilor Unite asupra Prevenirii Discriminării și Protecției Minorităților, 12 august 1994.)

Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale

Art. 6

1. *Părțile vor încuraja spiritul de toleranță și dialogul intercultural și vor lua măsuri efective pentru promovarea respectului reciproc, înțelegerii și cooperării dintre toate persoanele care trăiesc pe teritoriul lor, indiferent de identitatea etnică, cultură, lingvistică ori religioasă a acestora, îndeosebi în*

domeniile educației, culturii și al mijloacelor de informare.

2. *Părțile se angajează să ia măsuri corespunzătoare pentru a proteja persoanele care ar putea fi victime ale amenințărilor sau actelor de discriminare, ostilitate sau violență, datorită identității lor etnice, culturale, lingvistice sau religioase.*

Raportul României

Paragraful 1 și 2

Descriere

Autoritățile române acționează constant în vederea prevenirii și a combaterii oricărei forme de discriminare rasială, de xenofobie și de intoleranță și în vederea creării condițiilor necesare pentru o amplă răspîndire a valorilor democratice și a drepturilor omului, în spiritul toleranței și al înțelegerii în cadrul societății românești.

Cadru juridic

Constituție

Articolul 30, paragraful 7

„Sînt interzise de lege (...) îndemnul (...) la ură națională, rasială (...) sau religioasă, incitarea la discriminare, la separatism teritorial sau la violență publică.”

Articolul 29, paragraful 4

„În relațiile dintre culte sînt interzise orice forme, mijloace, acte sau acțiuni de învrăjbire religioasă.”

Codul penal al României

Articolul 166

„Propaganda în vederea instaurării unui stat totalitar, săvârșită prin orice mijloace, în public, se pedepsește cu închisoare de la 6 luni la 5 ani și interzicerea unor drepturi.”

Articolul 317

„Propaganda naționalist-șovină, ațîțarea urii de rasă sau naționalitate, dacă fapta nu constituie infracțiunea prevăzută în art. 166, se pedepsește cu închisoare de la 6 luni la 5 ani.”

Articolul 318

„Împiedicarea sau tulburarea libertății de exercitare a vreunui cult religios, care este organizat și funcționează potrivit legii, se pedepsește cu închisoare de la 1 lună la 6 luni sau cu amendă.”

Articolul 247

„Îngrădirea, de către un funcționar public, a folosinței sau a exercitiului drepturilor vreunui cetățean, ori crearea pentru acesta a unor situații de inferioritate pe temei de naționalitate, rasă, sex sau religie, se pedepsește cu închisoare de la 6 luni la 5 ani.”

Structuri

Fundația națională română pentru coordonarea campaniei tineretului contra rasismului, antisemitismului, xenofobiei și intoleranței (RAXI) reunește reprezentanți ai instituțiilor guvernamentale competente în lupta contra formelor de discriminare și intoleranță, reprezentanții organizațiilor neguvernamentale interesate și organizațiile de tineret, membri ai partidelor politice etc.

Măsuri luate

Măsuri specifice au fost luate la nivelul sistemului educațional, vizînd formarea tinerilor, în general, și a funcționarilor guvernamentali însărcinați de a pune în practică legea, în particular, conform principiilor și valorilor promovate de actele internaționale relative la drepturile omului la care România ia parte, incluzînd Convenția internațională pentru eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială.

Un vast program de educație în domeniul drepturilor omului a fost conceput și pus în aplicare, adresîndu-se atât funcționarilor guvernamentali, universitarilor cît și marelui public. Astfel în toate facultățile de drept se studiază, ca disciplină distinctă, „Drepturile omului” ce constituie un domeniu prioritar în formarea magistraților, avocaților, funcționarilor însărcinați a veghea la punerea în aplicare a legii. Drepturile omului constituie, de asemenea, un obiect de studiu pentru Academia de poliție și Școala Națională de Administrație, ca și la nivelul școlilor primare și secundare, fiind inclus în cursurile de educație civică și de drepturile omului. Se introduce studiul istoriei și culturii persoanelor aparținînd minorităților etnice în manualele de istorie; s-a prevăzut un număr de lecții speciale pe teme privind violența și intoleranța; s-au organizat programe educative cu caracter intercultural (festivaluri, tabere de vacanță pentru elevii de diverse origini etnice); s-au organizat numeroase seminarii relativ la drepturile și obligațiile fundamentale ale cetățenilor români,

incluzînd persoanele aparţinînd minorităţilor naţionale. În plus, la cererea persoanelor aparţinînd minorităţilor naţionale, învăţămîntul se desfăşoară bilingvă, ca în cazurile liceului româno-croat din Caraşova, al şcolii româno-polone din Soloneţu Nou (de la prima clasă pînă la a opta), a seminarului româno-turc din Medgidia.

Un număr semnificativ de manifestări dedicate drepturilor persoanelor aparţinînd minorităţilor au fost organizate de Consiliul pentru Minorităţile Naţionale (în cooperare cu Consiliul Europei, Comitetul Helsinki, Proiectul pentru Relaţiile Etnice etc.), de Institutul Român al Drepturilor Omului, Centrul European pentru Studiile Etnice şi Comunicarea Socială a Academiei Române. De exemplu, Centrul european a organizat în 1996, un proiect finanţat de Consiliul Europei intitulat „Cultură-Comunicare-Comunitate” avînd drept scop crearea structurilor locale pentru a combate xenofobia şi intoleranţa; a unui mecanism de comunicare interculturală şi de dialog între diverse grupuri profesionale şi mass-media; îmbunătăţirea comunicării interetnice pentru a răspunde problemelor sociale ale persoanelor aparţinînd grupurilor etnice; stimularea creşterii responsabilităţii şi a interesului ziariştilor faţă de problemele minorităţilor. Aceste reuniuni şi dezbateri au ocazionat o apropiere deschisă a relaţiilor interetnice şi s-au bucurat de o largă

difuzare prin posturile de radio naţionale şi locale, prin televiziune şi presa scrisă.

În 1998 Guvernul român a alocat în jur de 55 miliarde de lei (circa 193.750 dolari SUA) pentru proiectele comune vizînd combaterea rasismului şi intoleranţei.

Fundaţia naţională pentru campania contra rasismului, antisemitismului, xenofobiei şi intoleranţei a organizat conferinţe, colocvii, seminarii şi mese rotunde pe teme specifice, ca „Atelierele toleranţei”, „Tineretul şi campania contra rasismului, antisemitismului, xenofobiei şi intoleranţei” etc. Toate activităţile au fost larg mediatizate pentru a sensibiliza oamenii cu privire la lupta contra discriminării şi intoleranţei.

În plus, Guvernul României, în cooperare cu Consiliul Europei, Biroul OSCE pentru Instituţiile Democratice şi Drepturile Omului şi cu UNESCO, a organizat la Bucureşti (între 23 şi 26 mai 1996) un seminar internaţional avînd ca temă toleranţa. Această reuniune a oferit cadrul unui dialog deschis asupra rolului educaţiei, al mijloacelor de comunicare în masă şi al comunităţilor locale în promovarea unei atitudini de toleranţă şi înţelegere.

În România, numeroase organizaţii neguvernamentale au ca obiect protecţia drepturilor omului, lupta contra intoleranţei, discriminării rasiale şi xenofobiei şi reprezintă componente active ale societăţii civile.

Raportul paralel

Comentariu la art. 6, par. 1.

O problemă fundamentală legată de relațiile etnice în România este folosirea limbajului agresiv, fie ca propagandă rasistă, șovinistă și xenofobă a conducătorilor politici, ori ca diseminare prin mass-media a stereotipurilor negative legate de minoritățile naționale.

Exemplele sînt mult prea numeroase și larg răspîndite pentru a da o imagine cuprinzătoare asupra acestui tip de discurs. A fost folosit în mod constant imediat după revoluția din decembrie 1989 și pînă acum.

Am inclus mai jos cîteva exemple „clasice” care au fost invocate anterior în diferite studii de caz, pentru că au creat un stil specific de discurs agresiv.

(1) „Tare mă tem că, în ritmul acesta, dacă sîntem zgîndăriți la infinit, vom mai face un galop de sănătate pînă în acel minunat oraș al ceardașului și al femeilor disponibile, și acolo vom rămîne o perioadă, ca să mai asigurăm pacea, în această zonă, măcar pînă în anul 2000 — nu dorim să se ajungă pînă aici, nimănui nu-i plac campaniile militare, dar, în fața alternativei Ungurii la București sau României la Budapesta, vă dați seama ce variantă vom alege și care îi muzica aceea care ne place nouă” — Corneliu Vadim Tudor: „Atenție la Ungaria! (4)”, în **România Mare**, nr. 17, Anul I, 28 septembrie 1990.

(2) „O paralelă între grija noastră față de românii din Basarabia și grija Budapestei față de maghiarii din Transilvania nu se poate face, pentru simplul motiv că noi avem drepturi istorice asupra pămînturilor cuprinse între Prut și Nistru în timp ce ungurii n-au nici un fel de drept

nu numai asupra Transilvaniei, dar nici măcar asupra Cîmpiei Panoniei, pentru acolo au locuit strămoșii noștri geto-dacii. Din toleranții Europei, acești nobili reprezentanți ai celor mai primitive triburi asiatice au ajuns să de-a omul afară din casa lui, să facă pe jandarmul în zonă, să amenințe și să țină sub teroare, populații cu mult mai vechi și mai civilizate decît ei.” — Corneliu Vadim Tudor: „Atenție la Ungaria! (5)”, în **România Mare**, nr. 18, Anul I, 5 octombrie 1990.

(3) „Vom adauga la toate acestea și atacurile bestiale ale trenurilor de către horde asiatice zăpăcite de alcool și de ură sangvinară, care îi bat pe bieții români cu lanțurile și cu ciomegele numai pentru că vorbesc românește!” — Corneliu Vadim Tudor: „Atenție la Ungaria! (5)”, în **România Mare**, nr. 18, Anul I, 5 octombrie 1990.

(4) „Va să zică ungurii, care sînt asiatici, ne împiedică pe noi, care sîntem latini și europeni, să reintrăm în concertul de valori al continentului nostru!” — Corneliu Vadim Tudor: „Ardealul, Ardealul, Ne cheamă Ardealul! (Scrisoare deschisă domnului Ion Iliescu)”, în **România Mare**, nr. 27, Anul I, 12 octombrie 1990.

(5) „Recent, mai mulți criminali itineranți, care operau prin trenuri, au fost arestați: firește, toți sînt de naționalitate maghiară.” — Corneliu Vadim Tudor: „Atenție la Ungaria! (6)”, în **România Mare**, nr. 19, Anul I, 12 octombrie 1990.

(6) „Pe aici nu se trece, stimați iredențiști maghiari și foarte prețuiți trădători de țară români, noi nu credem în varianta voastră pentru Casa Comună Europeană, așa sîntem noi, mai ciobani,

mai primitivi, nu ne place să fim slugi și grăjdari pe la alții, vrem să domnim în casa sufletelor noastre, n-aveți absolut nici un spor, mutați-vă gândul, colonizați mai degrabă pusta aia, sau închiriați pământuri prin Siberia și Asia, dar obișnuți-vă cu ideea că Ardealul va fi veșnic românesc.” — Corneliu Vadim Tudor: „*Atenție la Ungaria! (3)*”, în **România Mare**, nr. 16, Anul I, 21 septembrie 1990.

(7) „Nu vrem să supărăm pe nimeni, dar dacă acest popor va fi batjocorit pe mai departe și agitat cu bună știință, va veni vremea când forțele sănătoase ale acestei țări vor solicita un Referendum Național care să stabilească dacă trădătorii de țară dovediți pot sau nu pot să mai rămână aici, iar dacă nu — atunci să fie expulzați definitiv! Pentru liniștea României, a peste 20 de milioane de români, merită să ne lipsim de câteva uscături, indiferent ce va zice oculta occidentală.” — Corneliu Vadim Tudor: „*Trădarea de țară*”, în **România Mare**, nr. 9, Anul I, 3 august 1990.

(8) „Pentru liniștea și binele României este imperios necesară organizarea unui REFERENDUM NAȚIONAL prin care poporul acestei țări să hotărască expulzarea imediată a tuturor acelora care se fac vinovați de lezarea demnității naționale, de uneltire împotriva statului român, de trădare a intereselor vitale ale României! Este singura cale de a scăpa de bandiți, dar și de a-i ocroti totodată — pentru că, altminteri, îi va linșa populația.” — Corneliu Vadim Tudor: „*Abolirea granițelor?*”, în **România Mare**, nr. 20, Anul I, 19 octombrie 1990.

Folosirea limbajului agresiv și a stereotipurilor negative a continuat și după ce partidele politice extremiste au intrat în opoziție. Un studiu datat din 1998 oferă ca exemple de limbaj agresiv împotriva comunității romilor, următoarele fragmente: „romii, care fură, jefuiesc și îi atacă pe români” (TVR1); „oamenii au dreptul să-și cunoască drepturile, dar și datoriile. Se pare că grupul etnic al romilor mai are încă mult de învățat în această privință.” (Vocea României). Uneori, discursul împotriva romilor se amestecă cu discursul împotriva evreilor: „Cei care au pus mâna — prin pozițiile lor administrative — pe aceste resurse sînt țigani și evreii. Țigani și evreii (inclusiv cei recent sosiți în România) ies în evidență printre celelalte grupuri etnice care populează țara noastră și s-au integrat alături de români în societatea română. [Se pare că] ei au plănuț să-i subjuge pe români făcînd uz de diferite planuri și mijloace; dar cu același scop: să-i înrobească pe români din punct de vedere economic, să le anihileze libertatea în propria lor țară” (România Mare).

Din iulie 1997 și pînă în noiembrie 1998, ministrul György Tokay (UDMR), care răspundea de Departamentul pentru Protecția Minorităților Naționale, a informat Parchetul General asupra folosirii afirmațiilor (făcute de senatorul Corneliu Vadim Tudor), pancartelor (la meciurile de fotbal Steaua- Miercurea Ciuc și Dinamo-Rapid, articolelor șovine (publicate de Ion Drăgușanu în ziarul Bucovina). Parchetul a respins cererea de a începe procedurile pe baza

art. 317 al Codului penal român, cu următorul motiv: „*Propaganda naționalist-șovină, ațîțarea urii de rasă sau naționalitate, dacă fapta nu constituie infracțiunea prevăzută în art. 166, se pedepsește cu închisoare de la 6 luni la 5 ani.*”

În consecință, putem afirma că, deși unele instituții publice au încercat să restrângă manifestările rasiste, șovine, antisemite (fie folosite ca propagandă politică ori constînd în diseminarea stereotipurilor negative), statul român nu a reușit să-și îndeplinească sarcinile decurgînd din art. 6 al Convenției-cadru. Limbajul agresiv este larg răspîndit și foarte sonor. Doar o singură persoană a fost condamnată în România pe baza art. 317 al Codului penal, la o sentință de doi ani cu suspendare pentru un articol antisemit, în ciuda virulenței și răspîndirii acestui tip de limbaj.

Prin caracterul său jignitor, amenințător, limbajul șovin și antisemit pune în pericol relațiile interetnice în România. Deși Codul penal român menționează asemenea fapte, prevederile respective nu sînt aplicate. Puține alte lucruri sînt tot atît de importante și imperative ca o politică menită să pună capăt limbajului agresiv.

Unele din măsurile care trebuie să fie luate, sînt:

- reprezentanții statului (președintele, miniștri, etc.) ar trebui să ia poziție împotriva unor asemenea manifestări;
- este necesară elaborarea unei politici vizînd mass-media, capabilă să contracareze rasismul, șovinismul și antisemitismul;

- aplicarea legislației curente — Legii audio-vizualului, Codului penal, capabilă să restrîngă folosirea limbajului agresiv;

- dezvoltarea unei legislații anti-discriminatorii.

Comitetul de miniștri al Consiliului Europei ar putea recomanda adoptarea de către statul român a unui proiect de lege asupra eliminării oricărei forme de discriminare, înaintat de către Departamentul pentru Protecția Minorităților Naționale, care include prevederi legate de folosirea limbajului agresiv în mass-media și a stereotipurilor negative în legătură cu minoritățile naționale.

Comentariu la art. 6, para. 2

În România, romii sînt ținta cea mai comună a discriminării. Maghiarii sînt de asemenea discriminați, în special cu privire la posibilitatea de a fi numiți în poziții înalte în armată, poliție și serviciile de informații. Cu excepția unui număr mic (sub procentul populației maghiare din România), este greu de demonstrat că identitatea lor etnică este motivul pentru care maghiarii sînt rareori numiți în poziții de conducere în structurile militare.

Principalele forme de discriminare a romilor sînt următoarele:

- discriminarea în economie, în privința angajării și profesiei;
- discriminare cu privire la accesul la servicii administrative și juridice, de sănătate, alte servicii publice;
- discriminare în domeniul accesului la educație;
- discriminare legată de accesul în locuri publice;

Anunțuri ca cele de mai jos sînt dovezi solide ale unei asemenea discriminări:

- „nu angajăm ... țigani”;
- „intrarea țiganilor în acest restaurant nu este permisă”;
- „vîndem apartament / nu pentru țigani în această clădire”.

Nici una din companiile sau publicațiile care au tipărit asemenea anunțuri nu au fost sancționate pînă acum; nu au fost nici cei care folosesc discriminarea în domeniul angajării sau al vînzării de bunuri, servicii, etc. În 1998 Departamentul pentru Protecția Minorităților Naționale a urgentat Parchetul să instituie măsuri împotriva companiilor care au pus asemenea anunțuri: „S.C. Grizzly Guard angajează ... bodyguards. Excluz romi”, ori „Seleționăm [S.C. MGD Style SRL] 500 de gardieni pentru securitate din sectorul 2, 3 și 4 București. Vîrsta: 21 pînă la 45. Romii sînt excluși.” Parchetul a refuzat cererea de instituire a măsurilor.

În România, principiul nediscriminării este cuprins în Constituția Română și în documentele internaționale în domeniu, care sînt parte a legislației interne. Dar nici o parte a legislației nu incriminează discriminarea ca atare, și folosirea articolelor 317 sau 247 ale Codului penal în domeniul discriminării este dificilă, discutabilă și insuficientă. La sfîrșitul lui 1999, Departamentul pentru Protecția Minorităților Naționale a înaintat Guvernului un proiect de lege pentru eliminarea oricăror forme de discriminare, care cuprinde toate formele posibile de discriminare și introduce mijloace — inclusiv amenzi — pentru a-i convinge pe cei care practică discriminarea. Odată legiferat, proiectul actual ar fi fost primul instrument eficient împotriva discriminării în România.

Iată de ce Comitetul de Miniștri al Consiliului Europei ar putea grăbi România să adopte acest proiect de lege, ca o măsură de aplicare de bună voie a principiilor Convenției Cadru.

Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale

Art. 14

Părțile se angajează să recunoască dreptul fiecărei persoane aparținînd unei minorități naționale de a învăța limba sa minoritară.

2. În ariile locuite tradițional sau în număr substanțial de persoane aparținînd unei minorități naționale, dacă există o cerere suficientă, Părțile vor depune eforturi pentru a asigura, în măsura

posibilului, și în cadrul sistemului lor educațional, ca persoanele aparținînd acestor minorități să beneficieze de posibilități corespunzătoare de învățare a limbii lor minoritare ori de a primi o educație în această limbă.

3. Paragraful 2 al acestui articol se va aplica fără a se aduce atingere învățării limbii oficiale ori predării în această limbă.

Raportul României

Paragrafele 1, 2 și 3

Descriere

În România accesul la educație este garantat și organizat în maniera de a asigura șanse egale tuturor cetățenilor României, fără deosebire de condiție socială sau materială, sex, rasă, naționalitate, apartenență politică sau religioasă.

Statul Român garantează dreptul persoanelor aparținând minorităților naționale de a învăța limba lor maternă și de a putea fi instruiți în această limbă.

În același timp, legea română stabilește obligația studiului și asimilării limbii române.

Cadru juridic

Constituție

Articolul 32, Dreptul la instrucție

(2) „Învățământul de toate gradele se desfășoară în limba română.”

(3) „Dreptul persoanelor aparținând minorităților naționale de a învăța limba lor maternă și dreptul de a putea fi instruite în această limbă sînt garantate; modalitățile de exercitare a acestor drepturi se stabilesc prin lege.”

(4) „Învățământul de stat este gratuit, potrivit legii.”

(7) „Statul asigură libertatea învățămîntului religios, potrivit cerințelor specifice fiecărui cult. În școlile de stat, învățămîntul religios este organizat și garantat prin lege.”

Legea învățămîntului nr. 84 din 24 iulie 1995, a fost modificată și completată de Legea nr. 131 din 29 decembrie 1995.

Articolul 5

„Cetățenii români au drepturi egale de acces la toate nivlele și formele de învățămînt, fără deosebire de condiție socială sau materială, de sex, rasă sau naționalitate, de apartenență politică sau religioasă.”

Articolul 7

(1) „Învățămîntul de stat este gratuit.”

(3) „Învățămîntul de stat este finanțat din bugetul de stat și din bugetul local.”

Articolul 8

(1) „Învățămîntul de toate gradele se desfășoară în limba română. În fiecare localitate se organizează și funcționează clase cu limba de predare română.”

(2) „Dreptul persoanelor aparținând minorităților naționale de a învăța limba lor maternă și de a putea fi instruite în această limbă sînt garantate, în condițiile prezentei legi.”

(3) „Studiul și însușirea în școală a limbii române, ca limbă oficială de stat, sînt obligatorii pentru toți cetățenii români, indiferent de naționalitate.”

(4) „Atît în învățămîntul de stat, cît și în cel particular, documentele școlare oficiale se întocmesc în limba română.”

Articolul 9

(1) „Planurile învățămîntului primar, gimnazial, liceal și profesional includ

religia ca disciplină școlară. În învățământul primar religia este disciplină obligatorie, în învățământul gimnazial este opțională, iar în învățământul liceal și profesional este facultativ. Elevul, cu acordul părintelui sau al tutorelui legal instituit, alege pentru studiu religia și confesiunea."

(2) „Culte recunoscute oficial de stat pot solicita Ministerului Învățământului organizarea unui învățământ specific, corespunzător necesităților de pregătire a personalului de cult, numai pentru absolvenții învățământului gimnazial sau liceal, după caz. Ele răspund de elaborarea programelor de studii, care se aprobă de către Secretariatul de Stat pentru Culte și de Ministerul Învățământului."

Articolul 11

(3) „Prozelitismul religios este interzis în școli."

Articolul 12

(2) „Organizarea și conținutul învățământului nu pot fi structurate după criterii exclusiviste și discriminatorii de ordin ideologic, politic, religios sau etnic. Nu sînt considerate a fi structurate după criterii exclusiviste și discriminatorii unitățile și instituțiile de învățământ create din nevoi de ordin religios sau lingvistic, în care predarea corespunde alegerii părinților sau tutorilor legali instituți ai elevilor."

Capitolul XII

Învățământul pentru persoanele aparținând minorităților naționale

Articolul 118

„Persoanele aparținînd minorităților naționale au dreptul să studieze și să

se instruiască în limba maternă la toate nivelurile și formele de învățămînt, în condițiile prezentei legi."

Articolul 119

(1) „În funcție de necesitățile locale, se pot organiza la cerere, în condițiile legii, grupe, clase, secții sau școli cu predarea în limbile minorităților naționale."

(2) „Alineatul (1) al acestui articol se va aplica fără a se aduce atingere învățării limbii oficiale și predării în această limbă."

Articolul 120

(1) „Limba și literatura română se predau în învățământul primar după programe de învățămînt și manuale școlare elaborate în mod special pentru minoritatea respectivă. În învățământul gimnazial și liceal, Limba și literatura română se predau după programe de învățămînt și manuale școlare identice cu cele pentru clasele cu predare în limba română."

(2) „În învățământul gimnazial și liceal, Istoria românilor și Geografia României se predau în limba română, după programe și manuale identice cu cele pentru clasele cu predare în limba română. Examinarea la aceste discipline se face în limba română. În învățământul primar, aceste discipline se predau în limba maternă."

Articolul 121

„Elevilor aparținînd minorităților naționale care frecventează unități de învățămînt cu predarea în limba română li se asigură, la cerere și în condițiile legii, ca disciplină de studiu, limba și literatura maternă, precum și istoria și tradițiile minorității respective."

Articolul 122

(1) „În învățământul de stat profesional, liceal — tehnic, economic, administrativ, agricol, silvic, agronom — cît, și în învățământul postliceal, pregătirea de specialitate se face în limba română, asigurîndu-se, în funcție de posibilități, însușirea terminologiei de specialitate și în limba maternă.”

(2) „În învățământul medical universitar de stat, în cadrul secțiilor existente, pregătirea de specialitate se poate face în continuare în limba maternă, cu obligația însușirii terminologiei de specialitate în limba română.”

Articolul 123

„În învățământul universitar de stat se pot organiza, la cerere și în condițiile prezentei legi, grupe și secții cu predarea în limba maternă pentru pregătirea personalului necesar în activitatea didactică și cultural-artistică.”

Articolul 124

„În învățământul de toate gradele, concursurile de admitere și examenele de absolvire se susțin în limba română. Concursurile de admitere și examenele de absolvire pot fi susținute în limba maternă la școlile, clasele și specializările la care predarea se face în limba maternă respectivă, în condițiile prezentei legi.”

Articolul 125

„Ministerul Învățământului asigură, în limba de predare, pregătirea și perfecționarea personalului didactic, precum și

manuale școlare și alte materiale didactice.”

Articolul 126

„În conducerea unităților și a instituțiilor de învățămînt în care există grupe, clase sau secții cu predare în limbile minorităților naționale se asigură o reprezentare proporțională a cadrelor didactice din rîndul minorităților, cu respectarea competenței profesionale.”

Infrastructura statului

Responsabilitatea principală în realizarea acestui drept revine Ministerului Educației Naționale.

Măsuri luate

Învățământul de stat fiind gratuit, statul român suportă toate cheltuielile pentru învățarea limbii române sau pentru învățământul de stat în limba maternă a persoanelor aparținînd minorităților.

Planurile de învățămînt, programele școlare și manualele școlare necesare în procesul didactic în limba maternă a persoanelor aparținînd minorităților naționale sînt asigurate de Ministerul Educației Naționale.

Învățarea și învățămîntul în limba maternă a persoanelor aparținînd minorităților naționale beneficiază de asemenea de cadre de învățămînt calificate provenind, majoritatea, din rîndurile aparținînd minorității respective.

Raportul paralel

Comentariu la art. 14, para 1 și 2

În legătură cu debaterile publice asupra acestui subiect, consider că România trebuie să acționeze în spiritul Acordului Internațional asupra Drepturilor Civile și Politice adoptate de ONU în 1969 și ratificat de România în 1974. Art. 27 al Acordului prevede: „În acele state în care există minorități etnice, religioase ori lingvistice, persoanelor aparținătoare acestor minorități nu li se va interzice dreptul, în comunitate cu alți membri ai grupului lor, de a se bucura de propria lor cultură, de a profesa și practica propria lor religie, sau de a-și folosi propria lor limbă”. În concordanță cu interpretarea Comitetului de la Geneva pentru Drepturile Omului care examinează violarea Acordului, art. 27 cuprinde un drept al persoanelor aparținând minorităților naționale iar statul care este parte în Acord are obligația să ia măsuri în conformitate cu aspirațiile minorităților etnice.

Trebuie să menționăm că maghiarii din România sînt minoritatea cea mai numeroasă din Europa (în afară de fostele țări CSI). Dorința de a-și întemeia propriile instituții de învățămînt superior a fost exprimată în urma unei ample consultări și prin programele UDMR (o organizație politică care a fost votată de marea majoritate a populației maghiare). Trebuie să menționăm și faptul că învățămîntul superior în limba maghiară are tradiție istorică în Transilvania. În consecință, consider ca pozițiile luate împotriva posibilității de a înființa, în

principiu, o universitate de stat în maghiară, reprezintă o violare a însuși spiritului Acordului Internațional asupra Drepturilor Civile și Politice.

Este semnificativă maniera în care liderii politici care conduc țara, Ministerul Educației Naționale și o parte semnificativă a presei a răspuns la pretențiile minorității maghiare. Anumite personalități politice și oficialități ale statului au prezentat imaginea falsă a instituțiilor de învățămînt în limbile minorităților, menită să creeze confuzie și să manipuleze opinia publică. Unul din cele mai semnificative documente de acest tip a fost publicat în august 1998 de către Secretariatul de Stat pentru Învățămîntul Superior, intitulat „*Segregarea etnică a învățămîntului superior din România este inoportună*”. Documentul afirmă că: „*Secretariatul de Stat pentru Învățămîntul Superior a fost în mod constant confruntat cu cereri urgente pentru segregarea etnică, sub diferite forme instituționale care, dacă le categorizăm sînt cuprinse între înființarea unor secții și facultăți cu administrație proprie pe criterii etnice și pînă la înființarea universităților de stat cu predare în limba maghiară.*” (Expresiile folosite de Ministerul Educației Naționale se adaugă altora de același gen, ca de pildă „*federalizarea învățămîntului*”, „*enclavizarea educației*”, „*dezvoltarea învățămîntului pe baze etnice*”.¹ Documentul afirmă: „*sincer, ar trebui să admitem că proporțiile și calitatea învățămîntului superior în limba maternă, așa cum este astăzi organizat în România,*

sînt dincolo de orice comparație cu situația din Europa sau chiar din oricare parte a lumii. ”

Subiectul standardelor internaționale legate de învățămîntul superior în limbile minorităților

Unul din subiectele invocate pentru a se refuza înființarea unei universități în limba maghiară este lipsa standardelor internaționale în domeniu. Într-adevăr, nici-unul din documentele internaționale la care România a aderat, adoptate de structuri interguvernamentale importante, nu include ca standard înființarea universităților de stat în limba maternă. De fapt, noțiunea de „standard internațional” aplicabil învățămîntului superior este fără conținut. Standardele internaționale reprezintă măsuri minime la care statele trebuie să consimtă pentru a asigura protecție minorităților naționale (în acest caz). Pentru că problema învățămîntului superior este pusă exclusiv în cazul minorităților bine reprezentate, cu o cultură bine dezvoltată, rezultă că în cazuri excepționale, standardele internaționale nu sînt aplicabile — o dată ce ele se aplică „în general”. Din această cauză, în domeniul învățămîntului superior, spiritul mai curînd decît regulile legii internaționale ar trebui să fie invocat. Un rol semnificativ îl joacă modelele prin care anumite state și-au rezolvat probleme similare în circumstanțe anologice. Modelele naționale nu fac parte din legea internațională, dar joacă oarecum rolul cutumei.

Spiritul documentelor internaționale

Spiritul documentelor internaționale în domeniu izvorăște din Acordul Interna-

țional asupra Drepturilor Civile și Politice. Există, pe de altă parte, recomandări în domeniu „specializate”, aplicate de organizații interguvernamentale nu prin procedura validării ca atare, ci mai curînd prin pozițiile exprimate de grupurile de experți sub egida lor. Ca de exemplu: „Recomandările de la Haga asupra Drepturilor la Educație ale Minorităților Naționale” (elaborate sub egida Fundației pentru Relații Interetnice și a Înalțului Comisar pentru Minorități Naționale al OSCE, 1996). Art. 17 al documentului stipulează: „*Persoanele aparținînd minorităților naționale au dreptul de a accede la învățămîntul superior în limba proprie dacă s-a demonstrat o cerință adevărată și dacă există o justificare numerică... Persoanele aparținînd minorităților naționale pot de asemenea să urmărească modalități și mijloace de a-și înființa propriile instituții de învățămînt superior*”. Articolul 18 este îndeosebi semnificativ: „*În situațiile în care o minoritate națională și-a menținut și a controlat, în istoria sa recentă, propriile sale instituții de învățămînt superior, acest fapt va trebui să fie recunoscut în determinarea modelelor de urmat*”. De fapt, dreptul la instituții cu valoare identitară reprezintă o cerință a tuturor convențiilor internaționale pentru protecția minorităților care sînt legal obligatorii pentru România.

Amintim de asemenea că Recomandarea 1353 a Consiliului Europei asupra accesului minorităților la învățămîntul superior, adoptată de Adunarea Parlamentară în 27 ianuarie 1998, afirmă în art. 6 (VI): „*guvernele ar trebui să*

recunoască libertatea fundamentală de angajare în activități de învățământ superior și de a înființa instituții în acest scop; asemenea instituții ar trebui să fie susținute oficial o dată ce s-a dovedit calitatea lor satisfăcătoare — pe o bază nediscriminatorie și corectă — și s-a demonstrat o cerință adevărată; limba nu ar trebui să fie un criteriu pentru recunoașterea instituțiilor sau a calificărilor.”

Luînd în considerare numărul și dezvoltarea culturală a minorității maghiare din România, am putea să afirmăm că dacă documentele citate mai sus nu sînt aplicabile pentru aceasta, atunci nu ar fi aplicabile pentru nici o altă comunitate din Europa.

În consecință, Comitetul de Miniștri al Consiliului Europei ar trebui să recomande Parlamentului Român să interpreteze prevederile actualei Legi a Învățămîntului (din 1999), care stipulează

posibilitatea persoanelor aparținînd minorităților naționale să se bucure de universități multiculturale de stat ca posibilitatea de a avea universități de stat în limba maternă.

NOTA

1. Se califică pretențiile minorității maghiare de a înființa o universitate de stat în limba maghiară ca „segregare etnică a învățămîntului”, „enclavizare a educației”, „dezvoltarea educației pe baze etnice” etc., reprezintă o încercare de a acuza minoritatea maghiară pentru „vina” de a cere unele condiții socotite ca necesare pentru a-și proteja și dezvolta identitatea națională. A acuza o comunitate minoritară pentru exprimarea idealurilor sale reprezintă un act de ostilitate și o incitare la reacții șovine față de acea minoritate. Dreptul unei minorități de a-și face publice idealurile reprezintă o componentă a dreptului său la identitate. Nu acest drept poate fi contestat ci, mai curînd, dacă acesta ar fi cazul, motivația și realismul opțiunilor comunității.

Literatură și politică în orașul începutului de secol: Ady și Goga

RĂZVAN PĂRĂIANU

Motto: De multe ori arta e un sanatoriu în care se vindecă rănilor pe cari ni le-a dat viața...¹

Octavian Goga

1. Introducere

Acest eseu este preocupat de două modele de închipuire și/sau construire a orașului. Unul este acela ilustrat de Endre Ady, celălalt de Octavian Goga. Orașul este Budapesta. În ciuda condițiilor similare în care cei doi și-au început cariera literară, Ady și Goga au dezvoltat perspective interpretative sociale și politice radical diferite. Ady era dezamăgit de capitala ungară din punctul de vedere al unui modernism radical. Pentru el, Budapesta nu era încă pregătită să joace rolul unei metropole fiind legată prea mult de naționalismul îngust al politicienilor contemporani lui. Ady, care a scris că „naționalismul este într-adevăr o alianță internațională a întunericului, prostiei și egoismului malefic ale autorităților”,² nu și-a putut permite o imagine bună a Budapestei, în mod special deoarece ea reprezenta capitala statului național ungar, așa cum era el imaginat de elita politică maghiară. Din acest punct de vedere, Budapesta era mai mult un centru politic decât un oraș ca atare și de aceea, Ady a încercat să-l ocolească sau să *scape* de el. Era îndrăgostit de Paris, și acolo dorea el să trăiască, departe de capitala *feudală* și *înapoiată*.

În contrast, Goga, întâlnind aceleași realități, a dezvoltat o cu totul altă atitudine. Răspunsul lui a fost reinventarea satului său natal, ca o alternativă la modernitatea urbană a Budapestei. El a dorit să se *răpărească*. Unul dintre motivele principale pentru care repudia Budapesta a fost același rol jucat de acest oraș în politica națională, dar de această dată, rolul jucat de naționalism fiind total opus. Goga nu a fost un internaționalist sau un modernizator precum Ady.

Dimpotrivă, el a fost un arhaist, și, mai târziu, atingînd ultimile concluzii logice ale acestui arhaism, el a devenit un scriitor proto-nazist.

Opinia celor doi asupra altor orașe va completa prezenta analiză. Unul dintre aceste orașe unde au fost atît Ady, cît și Goga și de care amîndoi au fost profund impresionati este Parisul. Parisul are avantajul că indică mult mai clar atitudinea lor față de oraș, dincolo de problema națională. Un alt caz alături de alte orașe românești de după primul război mondial este Bucureștiul. Din păcate, de aici încolo analiza continuă unilateral, doar cu evoluția postbelică a lui Goga, datorită dispariției lui Ady în 1919, înaintea deplinei realizări a statelor naționale în Europa Centrală și de Est. Acest exemplu este totuși relevant deoarece urmează una din căile principale de emergență a extremei drepte românești și nu numai. Cazul lui Dezső Szabó vine să contrabalanseze pe cît posibil această unilateralitate păstrînd perspectiva comparativă inițială. El a fost considerat un epigon al lui Ady și a fost o figură importantă în dezvoltarea populismului în Ungaria jucînd un rol extrem de ambiguu atît politic cît și cultural. În plus, exemplul lui relativizează în bună măsură asemănările care au fost menționate cu altă ocazie.³

Punctul de plecare pentru acest eseu îl constituie articolul lui Carl E. Schorske, „The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler”.⁴ Urmînd acest articol, cele două cazuri studiate ilustrează două poziții majore în a considera orașul. Una este *orașul ca viciu* și ea descrie în bună măsură atitudinea lui Goga în reprezentarea orașului. Mai mult, cazul lui Goga indică traiectoria care leagă vechiul răspuns arhaistic de secol nouăsprezece — dat modernității urbane — cu literatura proto-nazistă de secol douăzeci, neo-arhaistă. Cea de a doua poziție majoră este *orașul dincolo de bine și de rău* care este și poziția lui Ady față de oraș. Acesta a fost poate una din consecințele teribilei „detașări de confortul psihologic al tradiției și de orice sens al participării într-o societate integrată ca un tot.”⁵

În continuare, va fi adus în discuție un alt subiect intim legat de imaginea orașului. Este vorba despre constituirea populismului ca mișcare intelectuală în Europa Centrală și de Est. Acest fenomen a depășit limitele Rusiei și s-a răspîndit în multe alte țări, fie datorită acelorași condiții ale unei modernități provocatoare, fie tentației intelectuale exercitate de gînditorii ruși. Pentru o discuție introductivă despre populismul rus, lucrările lui Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*⁶ și Joseph Held (ed.), *Populism in Eastern Europe, Racism, Nationalism, and Society*, sînt deosebit de folositoare.

O concluzie preliminară a acestei lucrări este aceea că o aceeași experiență a modernității urbane, fie ea Fin-de-Siècle Budapesta, poate susține reacții diferite și uneori chiar opuse. Cele două cazuri considerate, Ady și Goga, arată cum o criză de identitate similară, dezvoltată în mediul urban, a putut fi rezolvată în moduri radical diferite.

2. Sensibilități antiurbane ale populismului

Schorske identifică trei *loci classicus* în a gândi orașul, toate trei apărând într-o succesiune temporală. Ele sînt *orașul ca virtute*, *orașul ca viciu* și *orașul dincolo de bine și de rău*, ele fiind strîns legate de importante fenomene socio-culturale, și anume filosofia iluministă, industrializarea și noua cultură subiectivistă.⁷ Două din aceste *tipare* sînt potrivite pentru a iniția discuția asupra subiectului de față.⁸

Primul, într-o ordine inversă, este *orașul dincolo de bine și de rău*. Așa cum spune și Schorske:

„Cîndva, în jurul anului 1850, în Franța a apărut un nou mod de gîndire și simțire, care încet, dar sigur și-a extins autoritatea asupra conștiinței Occidentului. Nu există acord asupra naturii marii schimbări în cultura noastră care a putut conduce la apariția lui Baudelaire și a impresioniștilor francezi și care a primit formularea filozofică a lui Nietzsche. Noi știm doar că pionierii acestei schimbări au provocat explicit validitatea moralei tradiționale, gîndirii sociale și artei. Primatul rațiunii umane, structura rațională a naturii și înțelesul istoriei, au fost toate aduse în față tribunalului experienței psihologice personale pentru a fi judecate. Această mare reevaluare a atras inevitabil în cursul său și ideea de oraș. Așa cum virtutea și viciul, progresul și regresul și-au pierdut claritatea, orașul a fost plasat și el dincolo de bine și de rău.”⁹

Acesta e cazul lui Ady. El a mers dincolo de bine și de rău interpretînd nu numai orașul, dar și modernitatea, viața și arta. Nu este locul potrivit pentru a analiza poziția lui Ady în literatura modernă.¹⁰ Ceea ce este important în acest context este natura provocării ridicate de Ady. Ea a fost o revoltă individuală. Ady a refuzat orice clasificare a operei lui și orice înregimentare într-un grup cultural sau politic. Așa cum spune Birnbaum, „unicul său habitat a fost spațiul sufleteș, orice altceva fiind doar o proiecție [a sa].”¹¹ Aflîndu-se dincolo de bine și de rău, el nu putea și/sau nu vroia să construiască o utopie. În fapt, el a creat o altă lume, o lume a cărui unic exponent era doar el. Bine și rău, trecut și viitor, converg în personalitatea lui. El a cerut regenerare națională și internaționalism; el a susținut programul social democrat și a argumentat continuitatea liberalismului anilor '60; el „a celebrat vechile virtuți ungurești și rebelii eroi unguri”¹² și „a făcut toate acestea pentru a crea în rîndul ungarilor ideea credinței în posibilitatea unei Ungarii noi;”¹³ el s-a auto-denumit anti-Crist și „a crezut precum Cristos, că suferă pentru binele poporului ungar”, el a rămas singur între lumea sa și realitate. Toate acestea le-a dorit. „Eu nu am nimic în comun cu așa numiții moderniști unguri, iar presupusa mea revoltă literară nu este o revoltă” scria el în 1908. „Nu cunosc nimic despre revoluția care se spune că a izbucnit în numele meu” și „eu nu am vrut niciodată să fiu altceva... decît un nou om autentic, Endre Ady.”¹⁴ Fiind singur, poate tocmai acesta a fost motivul fascinației magnetice pe care a exercitat-o asupra contemporanilor săi.

Ady nu a devenit niciodată poetul Budapestei¹⁵ și a încercat să ocolească acest oraș. Nu i-a plăcut, dar nici nu a criticat capitala Ungariei. În schimb, a fost bun prieten cu mulți dintre aceia care în mod repetat au apărat dezvoltarea urbană. Ignotus este unul dintre ei. Încă o dată, orașul nu este explicit Budapesta datorită aceluiași motiv: presiunea imobilității politice a imperiului și chestiunea naționalităților. Pentru acești reformiști sociali¹⁶ Occidentul (Nyugat) a reprezentat viitorul.

Cel de al doilea model este *orașul ca viciu*.¹⁷ Impresionanta rată a industrializării a adus noi probleme și provocări pentru orașele începutului de secol nouăsprezece. Orașele s-au rupt în două și întreaga societate era divizată în *două națiuni*, așa cum Disraeli s-a exprimat. Această stare de război social a înlăturat brutal orice iluzie de progres continuu și liniar al civilizației.

Două fenomene au fost paralele cu această transformare¹⁸ a orașului virtuos într-un oraș vicios. Una este deprecierea condițiilor urbane datorită enormei rate de urbanizare, iar cealaltă erodarea moștenirii iluministe datorate dezamăgirii sociale în progresul urban. Aceste două fenomene diferențiază în timp demonizarea fiecărui oraș european¹⁹ și nu numai. În cazul Budapestei această mișcare culturală a apărut atunci când primele rezultate ale perioadei Compromisului au început a fi observate.

Budapesta, crescând de două ori mai repede decât Viena și de trei ori decât Paris și Londra, în cei cinzeci de ani ce au urmat stabilirii monarhiei dualiste și-a schimbat dramatic poziția în ierarhia urbană europeană. Din al șaptesprezecelea oraș al Europei, Budapesta a ajuns — în 1910 — cel de al șaptelea.

Această extraordinară rată de creștere l-a făcut pe un geograf german să remarce în anii '20 că Budapesta a fost unică în Europa, dovedind o „caracteristică americană” de creștere.²⁰

Acesta este exact contextul în care Goga sosește la Budapesta. În opera sa, Budapesta este elementul cheie pentru înțelegerea relației intime dintre oraș, evrei, capitalism, urbanism, liberalism, radicalism social și așa mai departe. Compromisul a fost proiectat de către liberalii unguri. De aceea, efectele acestui foarte important act politic au fost atribuite lor. Emanciparea evreilor, creșterea industrială, expansiunea capitalismului, urbanizarea pe scară largă a Budapestei au fost doar câteva dintre acestea. În același timp, persistența în provincie a unor structuri sociale percepute ca fiind înapoiate a deschis o serioasă prăpastie între spațiul social urban și cel rural. Această prăpastie era traumatică pentru cei ce încercau să o treacă. Așa s-a întâmplat și în cazul lui Goga. Doar că în acest caz, această prăpastie a avut în plus și o dimensiune națională deloc neglijabilă. Goga și alții ca el au hrănit un inerent „conflict comunal” la periferia simbolică a orașului, conflict care poate fi cu ușurință privit ca făcând parte dintr-o înfruntare națională. John Breuilly descrie foarte bine această situație:

„Cel mai dramatic lucru, mutarea la oraș, este pentru mulți oameni mutarea într-o lume nouă în care vechile moduri de a fi, a gândi și de a acționa sînt puse

sub semnul întrebării. Pentru deplina realizare a acestei mutări, oamenii au nevoie de o redefinire a intereselor și a felului lor de a acționa. În acest proces de redefinire, naționalismul poate juca un rol important.”²¹

Astfel, o lectură naționalistă a realităților sociale și culturale, ca și polarizarea lor națională au fost calea cea mai ușoară pentru a controla o astfel de criză de identitate. Budapesta a devenit în opera lui Goga un oraș străin și înstrăinant pentru inteligența românească. După război, în România Mare, scrierile lui și-au pierdut din atracția emoțională inițială și datorită absenței Budapestei din peisajul cultural și politic.²²

Secolul al nouăsprezecelea a fost martorul unui extraordinar val de urbanizare pentru care Budapesta este doar unul din cele mai ilustrative exemple. Iată, cine ar fi crezut că — parafrazându-l pe Wells²³ — în ultimii ani ai secolului al nouăsprezecelea lumea orașului era urmărită dintr-un spațiu fără de timp? Peste un abis de spațiu, orașul era privit cu ochi invidioși și minți străine de acest univers urban proiectau planuri împotriva lui. Aceștia erau populiștii.

„Populiștii”... au urât orașele cu o intensitate variabilă. Pentru ei, orașele reprezentau centrele din care începea „invadarea” societăților lor de către „străini”. S-a spus adesea că acești „străini” exploatează „adevăratul popor”, reprezentat firește de țărănime, în interesul „capitaliștilor care sug sîngele poporului”. Pentru acești „străini” – fie ei oameni reali sau idei „ciudate” – în al căror interes guvernul strîngea impozite de la țărănime, centrele urbane erau ca o pană de inserție socială. În aceste centre, politica națională căpăta formă în detrimentul interesului real al națiunii.²⁴

La sfîrșitul secolului al nouăsprezecelea populismul și-a făcut tot mai simțită influența supra vieții culturale și politice din estul Europei. Constituirea acestui curent intelectual poate fi considerată drept un rezultat al diseminării ideilor marxiste. În același timp însă, contextul particular al Rusiei anilor șaizeci din secolul trecut a jucat un rol extrem de important în formarea populismului rus (narodnicism), care ulterior a exercitat o atracție deosebită pentru mulți intelectuali din întreaga Europă. Atunci, după primul val de reforme, inteligența rusă și-a pierdut încrederea în calea de dezvoltare și progres oferită de modelul Europei Occidentale. Ei au început să caute o altă alternativă, o altă formă de modernitate, care să fie bazată mai mult pe comunitățile rurale și mai puțin pe ingredientele occidentale cum erau urbanismul și industrializarea.

În principal, termenul de populism acoperă două înțelesuri, unul istoric și altul marxist. Primul înțeles implică „o teorie care susține hegemonia maselor asupra elitelor educate”.²⁵ Cel de al doilea, implică o teorie a unei dezvoltări non-capitaliste care să ofere posibilitatea ocolirii stadiului de capitalism modern. Amîndouă înțelesuri au rădăcini adînci în condițiile Rusiei secolului al nouăsprezecelea și în același timp corespund unei opțiuni intelectuale dezvoltate într-un context mult mai general.

Această largă perspectivă comparativă, pare deosebit de atractivă și valoroasă. Ea ne dă posibilitatea de a vedea populismul rus drept o variantă particulară a unui model ideologic care apare în diferite societăți înapoiate, în perioade de tranziție, și care reflectă caracteristicile poziției sociale ale țărănimii. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă că populismul poate fi considerat drept o expresie *directă* a ideologiei țărănești; el este o ideologie formulată de inteligența democratică care în țările înapoiate, fiind lipsită de o puternică structură socială burgheză, se bucură de regulă de o mai mare autoritate socială și joacă un rol mai important în viața națională decât intelectualii din statele mai dezvoltate din punct de vedere economic.²⁶

După cum considera Miklós Lackó,²⁷ există două tipuri de populism. Unul este de tip ofensiv și este temporal plasat în prima parte a secolului al douăzecilea fiind datorat în bună măsură crizei anilor treizeci. Celălalt este de tip defensiv²⁸ și este propriu sfârșitului de secol nouăsprezece. Acest populism defensiv sau reacționar²⁹ este înrădăcinat în înapoierea societăților est-europene. El implică idealizarea stilului de viață țărănesc și anti-intelectualismul inteligenței. În fapt, el reprezintă o transformare a înapoierii percepute dintr-un handicap într-un avantaj. Această temă este deosebit de relevantă pentru prezentul subiect deoarece populismul are o importantă componentă anti-urbană. Apoi, îmbogățit de naționalism și radicalism social, populismul a format în bună măsură discursul public începând cu sfârșitul secolului al nouăsprezecelea. Budapesta nu a fost o excepție din acest punct de vedere. Așa cum arăta Birnbaum:

„Satul ungar și orașul provincial ungar au rămas pentru multă vreme subiectele predilecte ale poeziei și literaturii.

Puțini fii ai Budapestei au scris despre orașul lor cu oarecare succes. Imaginea capitalei apărea cu precădere în scrierile celor înfricoșați și intimidați de experiența lor inițială acolo. Ei au criticat Budapesta din punctul de vedere al unor străini intoleranți, frustrați și de cele mai multe ori stingheriți.”³⁰

Înainte de primul război mondial, maghiarii și românii manifestaseră caracteristici similare din acest punct de vedere. Un fragment scris de Goga conține pe scurt câteva din coordonatele principale ale populismului:

„M'a atras poporanismul, pentru că se ocupa de țăran, de țăranul în care trebuie să vedem un rezervor de rasă, și pentru că se lansa concomitent și un sentiment moral: țăranul e clasa care suferă.

Semănătorismul însemnează o atitudine de simpatie față de țărani, de cei obișnuiți, o mișcare de răscolire a frământărilor de jos.

Am mers paralel cu această manifestare, însă pot să spun că nu am fost niciodată ceea ce se cheamă un semănătorist, n'am fost înglobat în această mișcare literară.

Literatura a avut totdeauna o tendință desrobitoare, ca să zic așa, o tendință de a se apropia de cei umili, de cei care suferă. De aceea, rolul covârșitor al țărănilor în literatura noastră de atunci."³¹

Acest fragment amintește opinia lui Walicki conform căreia populismul nu este nici pe departe un curent pe atât de omogen pe cât s-ar vrea.³² Structura lui ideologică supraindividuală face imposibilă desemnarea unui singur individ drept exemplar ori ilustrativ pentru o astfel de mișcare intelectuală. Mai mult, poziții simetric opuse pot fi imaginate într-o aceeași mișcare populistă.

Există un element important al comparației dintre Goga și Ady care este relevant din acest punct de vedere. De o parte, Ady s-a apropiat de populism pe direcția oferită de radicalismul social. El nu a fost interesat în prea mare măsură de *țărănim* în ciuda unor pagini scrise de el care arată că Ady era preocupat totuși de acesta.

„Risipitor, eretic, eu./ Dar colo-s așteptat mereu./ M-așteaptă satul și-i sunt drag.

Parcă m-ar revedea-n suman./ Nu-n strai tocit de orășean./ Surăde, îmi surăde lin.

Apoi îmi zice; fătul meu./ Alină-te la pieptul meu./ La vatra cea din moși-strămoși."

M-alină, mă sărută, blând./ Și m-or cuprinde iar, pe rând./ Eresuri, datini, vrăji sătești –

Ca un copil bătut de mamă./ Plâns și trudă peste măsură./ Așa voi adormi pe veci."³³

Radicalismul lui, creativitatea sa literară cu o puternică componentă socială l-au făcut să fie o problemă pentru susținătorii săi și, de aceea, Ady a rămas în cele din urmă singur în lupta sa pentru regenerarea Ungariei. De cealaltă parte, Goga s-a apropiat de populism pe direcția oferită de naționalism. Critica sa social-culturală a pornit, asemeni aceleia lui Ady, de la reformismul social, dar treptat acesta a fost impregnat de naționalism și *țărănim*. Argumentul lui Goga, acela că elitele românești erau alienate de către capitala decadentă, a supraviețuit, dar a fost reorientat în concordanță cu noua lui poziție politică.

Pentru a înțelege criticismul cultural al lui Goga împotriva orașului, orice comentator atent trebuie să țină seama atât de influența Budapestei, cât și a Bucureștiului pentru formația timpurie a tânărului Goga. În comparație cu Ady, discursul lui public pare a-și pierde culoarea radicalismului social.³⁴ În comparație cu Iorga, dimpotrivă, s-ar putea identifica un fel de activism politic în articolele sale. Adevărul este că Goga, contemplând posibilitatea de a juca un important rol politic, folosind uriașul său renume de „*poet al pătimirii noastre*”³⁵, era gata să primească orice poziție publică aflată la îndemână. El nu a ales tabăra social-democrată asemeni lui Ady sau cea naționalist-democrată asemeni lui Iorga, ci a ales naționalismul, demagogia națională, pentru a acumula pe cât de repede posibil recunoașterea publică de lider al mișcării naționale românești.

Goga și-a decolorat discursul politic de radicalismul social inițial adoptând o tonalitate pur națională. Această transformare a fost posibilă datorită unei calități deosebite a lui de a adopta termeni, concepte sau chiar sloganuri de la alte personaje ale vieții publice. Revizitând scrierile lui și cele ale celorlalți colegi ai săi, se

poate remarca că în realitate toate cuvintele cheie folosite de Goga au fost împrumutate de la prieteni, colegi sau alți ziariști care au participat la existența ziarului *Tribuna* sau a revistei *Luceafărul*. Astfel, mai mult sau mai puțin demonstrabil, Goga ar putea fi interpretat ca o oglindă care a reflectat pozițiile celorlalți fiind lipsită de o poziție a sa, de o personalitate proprie. Or, tocmai această calitate l-a făcut deosebit de calificat pentru a juca rolul unui conducător de opinie publică, „poetul pătimirii noastre” fiind îmbrățișat imediat de toată lumea. Până și șeful conservatorilor români, Alexandru Marghiloman, l-a citat de la tribuna parlamentului român.³⁶ Ceea ce nu s-a întâmplat niciodată în cazul lui Ady.

3. Închipuirile orașului: selecțiuni

3.1. Paris

Paralela cronologică dintre Ady și Goga este uimitoare. Amândoi au devenit celebri în același an, amândoi au plecat la Paris înainte de succesul lor literar, amândoi au aparținut aceleiași generații,³⁷ amândoi proveneau din același regiune, au văzut Parisul aproape la aceeași vîrstă. Diferențele sînt impresionante. Ady a fost exaltat de *sfîntul oraș*. Un anumit articol este foarte grăitor în acest sens:

„Tu, oraș minunat, mare și sfînt, îți cutreier străzile, de care, după cîteva săptămîni extatice, vreau să mă apropiu cu dorințe de seducție. Hoinăresc împrejur și doresc să fii al meu. Nimeni altcineva nu te poate iubi ca mine, nu te poate înțelege și simți în toată măreția ta, doar eu. Eu, eu care și azi, înconjurat de ucenici stîngaci în omnibusul ce mergea agale, sus la Imperial, am smuls cu trudă din sufletul meu un poem pătimaș de dragoste pe trei bănuți de aramă. Un poem dedicat ție, pe care nu cu mult timp în urmă am putut să te văd în sfîrșit după o atît de intensă dorință. Acolo sus, la Imperial, am simțit c-aș muri imediat dacă m-aș despărți de tine. Chipul tău mîndru, timid și fermecător va trebui să-l văd de-acum mereu. Pînă cînd voi obosi foarte tare. Pînă cînd voi obosi pe de-a-ntregul. Oh, Paris, Tu ești neliniștea de îndrăgostit a sufletului meu, în tine simt viața, nebunescul, zădărnicia, tristețea și frumosul. Și de ce oare ar trebui să trăiesc dacă totul în jurul meu ar fi diferit? Tu ești ceea ce vreau, doar tu, oh nebunule, oh frumosule, oh durerosule!...

Oh Paris, tu ai ținut ascuns pînă atunci sufletul meu, trimițîndu-mi-l apoi în forma unei micuțe muncitoare franțuzoaice, părăsite și zdrențuroase. Prin tine am putut să îmi văd sufletul. Și ce frumos era, și ce frumos ar fi putut el fi – plantat în altă parte.

Astăzi am fost la morgă. Este o mică hrubă urîță...

Oh Paris, sfînt oraș al plăcerii și durerii, ia-mă la pieptul tău! Îmbrățișează-mă pătimaș, deoarece eu trec peste pe mari abisuri, Morgue e locul pentru astfel de ființe urîte, ticăloase.”³⁸

În același timp, Goga a avut o stare de spirit total diferită. În poeziile sale, Parisul este încarnarea răului, o Gomoră modernă, și nu mai puțin, un Babilon plin de păcate. Cazul este relevant pentru atitudinea celor doi față de oraș, deoarece el merge dincolo de tensiunile politice și naționale ale regatului.

„La geam îmi cînta-n ritmuri cadențate/ Haotica Parisului năvală,/ (...) Ca pe-un ostaș înfrînt de oboseală/ M-a biruit năpraznica cetate, (...) Dar nopțile, cînd umbre moi se lasă/ Și-n jur de mine urlă Babilonul,/ Eu mă visez în sat la noi acasă...”³⁹

„În zorii albi, senină dimineață,/ Tu-mi pari o fată mîndră de la țară,/ Venită la oraș întîia oară,/ Cu gând curat și rumenă la față./ Te prinde însă-n blestemata-i gheară,/ Te zbuciumă vîrtejul de viață,/ Din mii de guri minciuna lui te-nvață,/ Stropindu-te cu tină și ocară.../ Insulte cad, batjocura te arde,/ La orice pas culegi o nouă vină/ În rătăcirea ta pe bulevarde./ Așa pe rînd te-ntuneci și, spre seară,/ De praf, de fum și de păcate plină,/ Tu te prăvali sfîrșită și... murdară...”⁴⁰

„Parisu-și urlă vasta nehotodină/ Și fără somn se zbate vinovatul.../ E noapte-n jur, de-a lungul și de-a latul,/ De vin, de glume și de-amoruri plină./ Durerile și-au amuțit oftatul,/ Mor visurile sugrumate-n tină,/ Scăldat în rîs, în aur și-n lumină,/ Pe uliți trece hohotind păcatul.../ Drumeț străin din țări îndepărtate,/ Eu mă strecor prin putreda cetate/ Cînd după nori mijește aurora.../ Prin boltituri de arcuiri triumfale,/ Văd turnurile vechi catedrale,/ Ca două brațe blestemînd Gomora...”⁴¹

S-ar putea argumenta că există un contrast relevant dintre aceste aparent aceleași circumstanțe. Ady a ajuns la Paris în 1904 împreună cu iubita sa Léda. Dimpotrivă, Goga ajunge la Paris după ce o tînără doamnă i-a refuzat propunerile sale matrimoniale. În orice caz, ținînd seama de persistența acestor atitudini față de oraș, acest argument devine problematic.

3.2. Budapesta: metisaj cultural și relații incestuoase între politică și cultură

Așa cum am amintit mai devreme, problema naționalităților a guvernat majoritatea activităților culturale din Monarhia Habsburgică sfîrșitului de secol. Nimeni nu își putea permite să ocolească această dispută mai mult decît centrală. Ea a fost unul din motivele blamării orașului Budapesta. Orașul plătea tribut păcatelor capitalei.

Ady acuza Budapesta ca fiind necultivată, parvenită⁴² și potemkiniană. Adesea el nu menționa explicit numele său. Critica sa era mai degrabă una socială, țintind la conducerea politică. În opera sa, trecutul vine să acuze prezentul și nu să îl înfrunte. Sensul timpului nu este inversat, dimpotrivă, el este întărit.

„Noi am mers tot înainte; noi nu ne-am permis să privim înapoi și să realizăm locul din care am fost aruncați departe. Pentru a realiza acest lucru, această țară trebuie să aparțină cîtorva faraoni și ei sînt cei care țin într-o ticălos de brutală existență, milioanele de oameni. Faraonii au vrut acolo existența marilor structuri și piramide de aici.”⁴³

Convergența ideii de oraș cu aceea de centru politic l-a făcut pe Ady să încerce să scape de acest loc. Atmosfera politică era sufocantă, ceea ce îl făcea să uite de faptul că totuși Budapesta era și capitala culturală, locul unde destinul lui literar ar fi trebuit să se împlinească.

„Pe atunci, chiar la începutul istoriei mele se întâmpla că eram bun, chiar foarte bun. În acest oraș al Budapestei, uniform doar prin incultură, cu maghiara-i haiducească și ebraica franceză, chiar ipocrit în entuziasmul nobil brusc declanșat. Aveam țeasta tare, sălbatică și tristă; la vremea respectivă, existența era inocentă, echipată cu un bilet de liberă trecere către împărăția ungară și cu o religie a întâmplărilor fericite.”⁴⁴

Apoi, tot el scria:

„Am făcut cele mai fantastice planuri de a scăpa – la Londra, ori poate la St. Petersburg ori Moscova – nu, Parisul era înainte de toate. Destinul și schimbările ciudate dar în nici un caz neplăcute, m-au forțat și m-au dus la Paris în 1904; astfel, pentru copilăria și satisfacția mea am putut să ocolesc Budapesta... Azi călătoresc mai puțin prin teritoriul unde altădată hoinăream, triumghiul dintre Viena, Paris și Roma... Trăiesc mai mult în Budapesta și în satul meu, și este natural, deși cumva trist, că nu am nici o adevărată casă pe care să mi-o doresc.”⁴⁵

Schorske are perfectă dreptate să sublinieze disconfortul psihologic al esteților și decadenților de la sfârșitul secolului.⁴⁶ Ady folosea doar cuvinte diferite pentru aceasta, de exemplu *neliniște morbidă*.

„Și orașul care nu poate apare regal și nobil în frumusețea sa, din orice direcție ar fi văzut, este o neînțeleasă grămadă a puterilor de dedemult, a oamenilor divini și a creațiilor [lor]. Sînt încă în Florența; Ar trebui să mai zăbovesc, dar zilnic neliniștea mea morbidă e covîrșită de o nouă și foarte secretă neliniște care este la fel de confortabilă poate ca și o moarte fericită. Curînd, simt asta, va trebui să merg la Roma; Roma însăși, și viața, ca și Budapesta, Parisul, jocurile, memoria, succesul și eșecul vor fi alungate din sufletul meu confuz și trist pentru cîteva săptămîni.”⁴⁷

Spre deosebire de el, nu toți prietenii lui împărtășeau același aprehensiune față de oraș. Dimpotrivă, Budapesta, ca un oraș modern din punc de vedere cultural și social, le furniza un instrument împotriva tradiționalei înapoieri naționale. Ignotus, menționat deja, scria în 1908:

„Ar fi folositor să aflăm cîte lucruri au fost considerate ca fiind ne-ungurești în ultimele decenii... Budapesta nu este maghiară. Dialectul din Pesta nu este maghiar. Bursa de mărfuri nu este maghiar. Internaționalismul nu este maghiar. Capitalul nu este maghiar. Secesiunea și simbolismul nu sînt maghiare. Ideea de a exclude instituțiile religioase din educația publică, sau de a elimina religia din programă nu este nici ea ungurească. Caricatura nu este maghiară. Extrema

toleranță față de dragoste nu este de asemeni maghiară. Votul universal nu este maghiar. Materialismul nu este maghiar și nu este maghiar să presupui că poporul și-ar putea schimba instituțiile ...în mod rațional, în acord cu nevoile lui. Dar mai mult decât orice: cel nesatisfăcut de situația existentă, în mod sigur nu este maghiar și astfel de persoane ar trebui să înțeleagă că trebuie să părăsească țara de care nu este mulțumit."⁴⁸

Dincolo de opoziția aparentă dintre Ady și Ignóty, există o puternică componentă comună și anume aceeași opoziție față de realitățile politice ungurești și față de conducerea politică de atunci. Amândoi dau dovadă de aceeași „virulentă retorică împotriva conducerii politice” după cum s-a exprimat Gábor Vermes.⁴⁹ Mai târziu, în 1913, Goga a instrumentat această diferență împotriva obiectivelor politice ale culturii maghiare. El și-a construit argumentul pe afirmația că Budapesta nu era chiar maghiară la acel moment, dar el a schimbat argumentul cultural inițial al lui Ignóty din 1908 (mai sus menționat) cu unul etnic spunând că Budapesta este mai degrabă un oraș *jidanzat* și, de aceea, fără nici o justificare pentru supremație culturală (lingvistică).

*„Firește că, întrucât se găsesc Unguri între scriitorii dela Budapesta, vei găsi și în scrisul lor note smulse din viața specific ungurească. Cine-ar contesta d. e. caracterul național al paginilor lui Móricz Zsigmond sau fondul maghiar al strofelor lui Ady? Dar, cum spuneam, cei mai mulți din actualii scriitori, majoritatea hotărâtoare, sînt de origine ovreiască și astfel caracterul dominant e împregnat de dinșii. De aci mulțimea de clișeeuri internaționale, accentele de ahasverism modern, orășenizarea pripită a literaturii ungurești. Vorbesc doar, Ovreei au tot trecutul și prezentul lor, cer cuvînt îndemnurile moștenite, organizarea lor socială, nivelul lor cultural. Ce interes sau înțelegere pot avea acești oameni pentru viața tipic ungurească, de care sînt absolut străini și pe care acolo în babilonul lor improvizat n'au s'o cunoască niciodată? Vor scrie deci în mod firesc din lumea lor de gînduri, vom avea astfel comediile lui Molnár, piesele lui Szomory, baladele lui Kiss, sau strofele lui Szép Ernő. Incontestabil, lucrări de talent, dar toate lipsite de caracter unguresc; toate purtînd pecetea originii autorului și a mediului din care au răsărit.”*⁵⁰

Acest mediu lipsit de culoare națională era Budapesta. Același oraș care nu era maghiar pentru Ignóty dar dintr-o perspectivă radical diferită. Chiar Ignóty însuși a fost atins de critica rasistă a lui Goga.

„Cît de departe cad de aceste imagini de la țară creațiunile lor de astăzi și toată literatura actuală dela Budapesta. Mi-a rămas în memorie o pagină extrem de caracteristică a unui scriitor de-al lor, care iscălește Ignóty, îl chiamă, mi-se pare, Veigelsberg, și e șef de școală, directorul celei mai apreciate reviste: Nyugat. Scrie undeva despre influența naturii asupra omului modern și accentuează cu multă tărie cît de singur se simte el în mijlocul unui codru de brazi. Natura

sălbatică îl enervează, freamătul copacilor îi trezește fiori. Îmi plac parcurile franțuzești, parcurile tunse, îngrijite. Iubesc natura, — cam așa încheie d. Ignotus, — dar numai pînă unde pot simți urmele mîinii omenești...

Vreți o înfățișare mai caracteristică în care să fie zugrăvit un sentiment al orașanului deslegat de toate intimitățile naturii? Cum să nu fie penibil impresionat de tăcerea unui codru de brazi, acest creier zămislit în umbra zidurilor, domnul Veigelsberg, care de zeci de generații și-a întrerupt contactul cu natura, doar 'plumanii lui obosiți de aerul greu al ghetoului atâtor incarnațiuni anterioare nu suportă ozonul, frica tradițională a semitului îl face să tresară la fiecare foșnet. Da, e o pagină tipic ovreiască proza aceasta a dlui Veigelsberg, care în aforismele-i destul de spirituale exclamă undeva: „A múlttal szemben csak egy kötelességünk van: az, hogy elfelejtsük.” (Numai o singură datorie avem față de trecut: să-l uităm.) Cred și eu dle Ignotus, aveți toate motivele...”⁵¹

Această lectură antisemită a rolului cultural și politic al Budapestei a avut la momentul respectiv o țintă foarte precisă: articolul era menit să atace politica culturală guvernamentală, și anume maghiarizarea. Trebuie observat însă că în ciuda direcției antiguvernamentale, articolul începe cu un citat dintr-un discurs al ministrului Zichy, care afirma rolul conducător al culturii maghiare, principalele personaje vizate de Goga fiind tocmai oponenții maghiari ai guvernului. După cum trage concluzia:

„Maghiariza, nu ne poate literatura ungurească prin producția ei actuală, cel mult semitiza, dar pentru asta noi sîntem prea împrietenți cu codrii de brazi în cari se simte atît de rău dl Leo Veigelsberg.”⁵²

A fost o declarație perfectă în favoarea guvernului lui István Tisza care se găsea în conflict cu radicalii sociali grupați în jurul revistei *Nyugat*. Mesajul util era că cultura modernă și progresivă ce se afirma tot mai puternic în ultima perioadă nu era capabilă să asigure supremația maghiarilor asupra celorlalte naționalități ale regatului. Venind de la un român, această afirmație a fost foarte prețioasă pentru guvern. Era în timpul dialogurilor intense dintre Tisza și conducătorii politici ai românilor, iar Goga se găsea printre aceștia din urmă, pentru a negocia coexistența pașnică a naționalităților. O altă observație este aceea că articolul a fost scris după criza din 1910-1912, după apriga dispută dintre *Tribuna* și *Românul*, și după împăcarea acestora.⁵³ În acest context, ceea ce lipsește este exact radicalismul social care reprezenta fondul comun al tuturor intelectualilor grupați în jurul revistei *Nyugat*. Fiind înfrînt în disputa publică de ziarul Consiliului Național, Goga a fost gata să își recîștige autoritatea publică jucînd un rol lipsit de scrupule și atacînd pe foștii prieteni de idei.

Cazul lui Goga este puțin mai complicat datorită nesincerității lui. O scurtă trecere în revistă este necesară. Trei faze par a fi importante în înțelegerea fondării intelectuale a atitudinii lui față de oraș. Prima s-a consumat în 1908 și a fost definită

de două articole scrise de Goga și Tăslăuanu, articole în care aceștia au dezvoltat argumentul central al poziției lor împotriva elitei tradiționale transilvănene. Primul articol a făcut parte dintr-o dispută dintre Goga și Iorga asupra noii generații de intelectuali și a rolului jucat de Budapesta în formarea profilului lor cultural.⁵⁴ Iorga a fost primul care a acuzat Budapesta ca fiind un element de înstrăinare pentru intelectualitatea românească. În 1908 el a scris:

Tot în Ardeal aflai, cu dinșii, prieteniiile cele mai demne și cele mai sigure, convingerile cele mai nezguduite și mîndria românească cea mai desăvîrșită.

Dar, după bătrînii crescuți supt Nemți, după bărbații formați prin cetirea cărților, revistelor, ziarelor din România tuturor speranțelor, așa de cald iubită și de mult iertată, vin acum tinerii cari trebuie să învețe la Budapesta.

Un mare oraș jidovesc și american, cu mult zgomot și multă obrăznicie, ca oriunde Evreul își pune pecetea și interesul material stăpînește în toată grosolănia lui. Fum de fabrici și minți cu fumuri; cheiuri de piatră și inimi așijderea; trenuri subterane și uneltiri de același fel; prăvălii de negoț, ca și ziare, politică, literatură de negoț. Cafeneaua e aici ce fusese piața publică pentru Grec și Roman, ce e la noi salonul, clubul. Cultura o aflî pretutindeni, dar în formă utilitară și meschină: știință și literatură ca în foiletoanele lui Ițic și Morîț, idei politice ca în articolele prime ale lui Calman și Leib, îmbrăcați amîndoi, firește, ca trabanți medievali și cavaleri naționali. Legăturile dintre oameni se fac, se desfac cu ușurință, fără supărare și fără mustrări de cuget: înțelegi bine cum se face ca acela care-ți lingea tălpile ieri, să te împrăște cu insulte azi. Viața are doar nevoi inexorabile și trebuie să-ți faci loc în ea — zice America—, fie și lovind pe tatăl tău cu pumnul în obraz. Numai să capeți nume, situație și bani,—ce-ți mai trebuie! Ideile,—jucării care pot fi și într'un fel și în altul, sentimentele, măști schimbătoare ale sufletului lacom și crud.

Și atîția băieți de plugari, de preoți, de meșteri, cari răzbat până acolo, se amestecă în acest haos: înfîiu uimiți, ei se deprind apoi, și mulți se contopesc cu mediul. Se întorc cu suflelele oțelite, cu minile pregătite de luptă, cu picioarele iuți la înaintare, cu spinarea moale, adesea și cu fața deprinsă a schița zîmbetului cinic, drept răspuns la orice înfruntare.

*E așa, din nenorocire așa este.*⁵⁵

Goga a reacționat susținînd ideea existenței unei generații de tineri oțeliți care nu s-au predat asemeni altora în fața Sodomei și Gomorei ungurești. În final, Iorga răspunde mult mai direct plîngîndu-se de lipsa de respect a acestei generații față de dînsul. Fără să știe, el a atins una din cele mai delicate probleme, și anume lipsa de respect a acestor tineri intelectuali, care a înfierbîntat mult spiritele trei ani după aceasta, în criza din 1910-1912. Cel de al doilea articol a fost „Două culturi: cultura domnilor și cultura țaranilor”⁵⁶ și a fost publicat de editorul șef al revistei Luceafărul și prietenul apropiat al lui Goga, Octavian Tăslăuanu.⁵⁷

Fundalul acestui articol era datorat consecințelor culturale ale înăbușirii violente a răscoalei țărănești din 1907. *Semănătorismul/Semănătorul* deja apăruse și avea un succes semnificativ. Atunci, Tâslăuanu a dezvoltat o teorie aproape marxistă asupra inutilității straturilor sociale superioare acuzând *clasa boierilor* că nu are alt rol decât acela de a jefui poporul român veritabil, adică țărănimea. Din acest punct de vedere, Tâslăuanu ilustrează perfect al doilea înțeles al populismului, cel marxist, așa cum a fost el descris de Walicki: o ideologie a celei de a treia căi capabile de a ocoli regimul capitalist.⁵⁷ Tâslăuanu era foarte explicit în articolul său amintind de „*desființarea clasei de bogați*.”⁵⁸ Orașul nu e prezent explicit în acest articol, dar dihotomia dintre oraș și sat susține întreaga logică a articolului. După Tâslăuanu, *clasa cultă a domnilor de la oraș*⁵⁹ are o cultură internațională în vreme ce *clasa țăranilor*, de celor de la sate, are o cultură națională.⁶⁰ Or, unitatea culturală a românilor, singurul element pe care se poate clădi un stat, nu poate fi realizată decât cu ajutorul acestei culturi naționale rurale. La acel moment, acest articol a avut o recepție violentă producând un adevărat scandal. Aceasta s-a datorat și seriei de editoriale critice semnate de Aurel C. Popovici în *Semănătorul* și intitulate „*Idei anarhice*.”⁶¹ Disputa era aproape de a degenera într-un duel. Nu este aici locul pentru a discuta această polemică deosebit de interesantă, dar este bine de notat că reacția lui Popovici se baza pe un punct de vedere neoconservativ.

Cea de a doua fază importantă a fost constituită de perioada 1910-1912. Ea este definită de campania *Tribunei* împotriva conducerii politicii românești. De această dată, fundalul era datorat eșecului electoral al Partidului Național Român în alegerile din 1910. Aceleași idei dezvoltate anterior au fost aruncate în luptă împotriva conducătorilor politici români într-o campanie care a agitat viața publică transilvăneană în timpul momentelor cheie ale discutării reformei electorale în Ungaria. Goga a fost principalul personaj al acestei confruntări. Luînd multe idei de la prietenul său Tâslăuanu, el nu s-a apropiat de aceeași perspectivă marxistă asupra subiectului disputei cu excepția unor rare momente. El a mizat pe legătura mult mai puternică dintre logica populistă și cea a naționalismului. La urma urmei, Goga era poetul național.

Două articole scrise de Goga împotriva culturii maghiare definesc ultima fază a acestei fondări intelectuale. Era perioada reconcilierii foștilor inamici politici (d.e. ziariștii de la *Tribuna* cu politicienii Consiliului Național). Fundalul era reprezentat de eforturile lui Tisza, la acel moment, prim ministrul Ungariei, pentru o reconciliere cu naționalitățile Ungariei. Atunci, Goga a instrumentalizat niște argumente mai vechi pentru a facilita, poate, aceste încercări de reconciliere politică.

„*Valorile estetice au fost modificate, credințele literare s'au schimbat, eroii sa'u înlocuit. Nu mai e literatura militantă, nu mai sînt luptători pe arenă, nu mai vezi tribuni ai revendicărilor naționale. Nu te mai opresc accentele energice ale violenței tiranice, în fața ta se desenează icoane triste, întunecate, clișeuri uzate de artă*

internațională. Un suflet chinuit, svîrcolirile unui individualism exagerat, un cinism brutal și o frivolitate necunoscută cer cuvînt în producția lor actuală. Țăranul a încetat a mai fi subiect literar, nemeșul se mai ivește abia în cîte o piesă de teatru ca să facă deliciile spectatorilor cu poza lui ridicolă. Puntea care ar lega pe cei de azi cu trecutul sufletului unguresc s'a frînt, reflexele elementelor sociale cari au făcut istoria acestui popor nu mai au cuvînt în literatură....

De unde acest aspect straniu al literaturii ungurești de astăzi? Răspunsul e deopotrivă de laconic și lămuritor: Budapesta. Sînt ravagiile Budapestei în aceste pagini străine. Acest oraș pripit, cu americanismul lui, cu cabareturile, cu jidanii lui, cu jargonul din Dohány utca, cu obscenitățile nocturne, acest furnicar improvizat și-a impregnat pecetea în literele ungurești.... O jumătate de veac petrecută în activitate conștientă a fost de-ajuns ca imigranții să desființeze caracterul unui trecut destul de șters și acceptînd din toate atribuțiile celor învinși numai limba ungurască, modificată după urechea lor, să creieze din Budapesta cel mai puternic emporiu de cultură națională semită.”⁶²

Atacînd precis pe moderniștii maghiari, aceia care erau în mod mai mult sau mai puțin virtual suporteri ai emancipării sociale a celorlalte naționalități din țară, s-ar părea că acest articol a fost o curtoazie față de politicienii maghiari conservatori în perioada critică a discutării reformei electorale. Răspunsul celor țintiți de Goga nu a întîrziat, Ady a fost cel care l-a articulat:

„În primul rînd, trebuie să știți că în România și în București, care încă reprezintă visul Românilor, viața amintește de epoca noastră de aur. Aristocrația scuipe pe mica nobilime, mica nobilime scuipe pe burghezie, burghezia pe țărănime, țărănimea pe cîini, și cîinii pe evrei. Nuvreau aici să mă apuc să mă ocup de evoluția celui mai bine dezvoltat antisemitism al românilor, poate altă dată, dar ura românilor față de evrei are o frumusețe aproape bizantină. În schimb, credința mea este că pe lîngă porția necesară și corectă de antisemitism, pe care-l cultiv cu plăcere împotriva unor arieni, că Dumnezeu a creat un singur lucru bun pentru Unguri, evreii;

Acum mă apropiu de motivul secret, ascuns, înfricoșător și semi-conștient al acuzațiilor lui Goga: invidia; această ciudată Ungarie și-a trăit întotdeauna viața, într-o oarecare măsură, cu Europa, prin cruciade, prin protestantism, prin Revoluția Franceză, prin puternica, musculoasa realitate a socialismului....

Ar putea avea un sens minunat misiunea României și a românilor, dar misiunea noastră nu e mai puțin folositoare. Există probabil o pasiune simpatice și mare, datorită căreia [cultura maghiară] reușește să atragă fanatici dintre străini. Pîna acum, cu cît cultura română era mai reală, a noastră era cu atît mai malgré lui, și acest lucru nu trebuie uitat.”⁶³

Ca în multe alte texte, Ady nu menționează orașul, dar orașul este cheia înțelegerii acestei dispute, Goga fiind serios influențat de Budapesta în perioada

studenției sale și el a aparținut într-adevăr aceleiași mișcări culturale din capitala culturii ungare. În același timp, frustrarea socială și etnică simțită de Goga l-a făcut capabil să întoarcă pe dos critica împotriva orașului făcută de avangardiștii maghiari. El a fost inspirat de o critică făcută de o altă personalitate culturală influentă la acea dată. Dincolo de elementele critice împărtășite, Goga a mers mai departe.

În loc de a privi către Europa modernă, Goga și-a întors atenția către sat și către regiunile înapoiate ale țării. Acolo unde Ady vedea doar un loc promițător pentru un alt început, Transilvania, Goga construia utopia sa paseistă. Din acest punct de vedere, Goga se aseamănă cu alte trei cazuri paradigmatic. Viena este locul care a oferit cel mai fertil teren pentru utopii sociale și acolo putem afla câteva personaje similare. Cele trei cazuri sînt Georg von Schönerer, Karl Lueger și Theodor Herzl. Ei pot fi înscrisi într-o aceeași mișcare anti-liberală care a adunat toate dezamăgirile față de sistem într-o nouă formă de politică — politica de masă. Toți trei au „confectionat colaje ideologice alcătuite din fragmente de modernitate, viziuni ale viitorului și vestigii reanimate ale unui trecut pe jumătate uitat.”⁶⁴ Pentru cei ce-i urmau, liberalismul însemna capitalism, iar capitalismul însemna evrei.

Tustrei conducătorii au îmbrățișat cauza dreptății sociale și au pus-o în centrul criticii lor împotriva eșecurilor liberalismului. Toți trei legau această aspirație modernă de o tradiție arhaică și comunitară: Schönerer de triburile germanice, Lueger de ordinea socială medievală a catolicismului, Herzl de regatul lui Israel de dinainte de diasporă. Toți trei alături au în ideologiile lor noțiunile de „înainte” și „înapoi,” amintire și speranță, depășind astfel un prezent imperfect în numele unor adepți care deveniseră victime ale capitalismului industrial încă înainte de a se integra în acesta: artizani și zarzavagii, negustori de mărunțișuri și locuitori ai ghetoului.⁶⁵

Este și cazul lui Goga. El a încercat să ofere o similară tradiție arhaică bazată pe amintirea satului său natal. În același fel, trecut și prezent vin împreună împotriva dezamăgirilor prezentului. Cazul lui Goga poate fi interpretat în mod similar cu celelalte exemple vieneze. Reexaminînd principalele argumente ale lui Schorske, majoritatea lor pot fi re-instrumentalizate pentru înțelegerea activității lui Goga. Antiliberalismul este o componentă importantă în articolele lui Goga. Punînd sub semnul întrebării legitimitatea elitelor tradiționale transilvănene, el a fost propulsat drept personalitatea centrală a vieții publice a românilor din Regatul Ungar. Ruptura dintre *cultura farmecului* și *cultura dreptului*⁶⁶ poate fi regăsită, într-o formă mult mai concretă, în disputele dintre literații din jurul ziarului *Tribuna* și avocații din Comitetul Național. În plus, eșecul și/sau marginalitatea socială⁶⁷ par să fi jucat un rol la fel de important pentru destinele și mai ales carierele cîtorva dintre actorii sociali implicați în viața publică transilvăneană. Cazul lui Goga apare aproape paradigmatic. El nu a reușit să-și termine studiile și a renunțat extrem de devreme la aspirațiile de a deveni profesor, aspirații dealtfel susținute mai mult de tatăl

său. Până la succesul său impresionant, Goga era din punct de vedere social un nimeni. Ținând seama de așteptările părintelui său, ne putem imagina și un conflict oedipal/generațional, așa cum l-a identificat Schorske de pildă.⁶⁸

*„La Universitate se prepara pentru cariera de profesor, se ducea numai la cursurile cari îi plăceau și cetea numai ceea ce îl atrăgea. Studiile universitare le-a întrerupt, fără să-și ia vreo diplomă, din care cauză tatăl poetului era îngrijat și necăjit. Când l-am cunoscut, la Sibiu, în vara anului 1905, pe preotul Iosif Goga din Rășinar, acesta a încercat să mă ispitească ce cred despre viitorul lui Tavi. Când i-am spus că va fi unul dintre cei mai de seamă scriitori ai neamului nostru, deși vădit măgulit, îmi răspunse ironic „foarte frumos da, scriitorii noștrii mai toți au murit de foame.” Poetul Goga a avut totuși un viitor strălucit, clădit pe talentul său literar. Chiar și cariera sa politică se reazimă pe însușirile sale de scriitor.”*⁶⁹

O interesantă coincidență este aceea că recunoașterea publică a lui Goga a coincis cu moartea tatălui său. Dealtfel, el nu l-a menționat niciodată pe tatăl său în poezii, articole sau memorii spre deosebire de mama sa.

3.3. Orașul postbelic: (re)naționalizarea orașului

Ady a murit în 1919 și nu a fost martorul evoluției postbelice culturale către extrema dreaptă. Atunci, după război, maghiarii s-au găsit într-o situație paradoxală. Dacă ei fuseseră foarte ocupați, înainte de război, cu construcția statului național pe o foarte slabă bază demografică națională, cu alte cuvinte, ocupați cu construcția asemănărilor, de această dată, într-o mult mai omogenă Ungarie post-Trianon, ei au reînceput să reinventeze diferențele. Dezső Szabó, un epigon al lui Ady, a dovedit o foarte caracteristică poziție în cultura maghiară postbelică. În povestirea sa *Satul înlăturat*, el consideră Budapesta ca „orașul plin de păcate”, un loc ce ar trebui maghiarizat.⁷⁰ Ideea nu era nouă. Înainte de război, scriitori ca Lajos Biró (1880-1948), Gyula Hegedűs (1887-1972) și Dezső Szomory (1869-1944) au văzut Budapesta ca pe un oraș spoliator, „mai ales când schițele lor descriu destinul tinerelor fete de la țară care își încearcă norocul în marele oraș.”⁷¹ Nu este o particularitate deosebită a Budapestei de a fi fost metaforic înfruntată de o tînără de la țară, ci acesta este mai degrabă un topos al literaturii occidentale imitate și interiorizate ca atitudine și sentiment. Dezső Szabó, considerat drept unul din fondatorii populismului maghiar, exprimă în nuvela lui *Satul înlăturat*, tocmai acest spirit agresiv al orașului.⁷²

Așa cum s-a exprimat Schorske,⁷³ cel de al doilea val de arhaism (neo-populism sau țărănism) a adus ceva foarte diferit față de cel anterior: lipsa de simpatie față de orășean. Mila a fost înlocuită cu ură, iar atitudinea antiurbană literară a devenit o prejudecată și reacțiile de tipul defensiv și optimist s-au translatat pe niște coordonate mult mai ofensive și fataliste. Este cazul liderilor de opinie protonaziști.

Octavian Goga este un exemplu particular de scriitor care a traversat toate stadiile de la literatura antiurbană la politica de extremă dreaptă. Este destul de interesant că unele din argumentele lui au fost păstrate și chiar reinstrumentalizate în condiții politice diferite. El a scris despre orașul înstrăinat, și fără îndoială că Budapesta a rămas referința principală a discuției. Într-un discurs ținut la Academia Română în 1937 el a relansat un atac anterior, din 1913, deja menționat, împotriva vieții culturale budapestane ținând de această dată orașele românești. El spunea:

„De ce-am reînviat acest depărtat examen al unor stări din altă parte, de ce-am desgropat foile îngălbenite în care judecam penetrațiunea semită la unguri? Răspunsul e simplu și logic: Fiindcă și la noi a început să se întrevadă un fenomen similar, aceleași cauze producând aceleași efecte. Adeseori recitind scrisul de-acum un sfert de veac, am senzația stranie că se zugrăvesc nenorocirile noastre, că numai numele proprii sînt schimbate și că o brutală ironie a sorții ne-a împărtășit cu o dureroasă intervertire de roluri.

Da, domnilor colegi, Israel e călător. Israel nu se fixează, Israel a venit și la noi. Cum, cînd și în ce număr, nu e acum momentul să lămurim chestiunea... Adevărul e că infiltrația, ca și consecințele, copiază aproape pas cu pas fazele procesului unguresc. Cronologia doar e într'o întârziere de vreo două decenii, dar e același plan strategic cunoscut: mișcarea de învăluire dela periferii spre centru. Etapele se escaladează metodic: comerț, industrie, bănci, moșii, blokhausuri la orașe, gazete... Scara a fost urcată cu plan și cu socoteală. Ei bine, acum Israel s'a hotărît să facă și literatură românească. A atins cel din urmă popas, a intrat și în templu. Pînă acum vreo douăzeci de ani intenția nu putea fi bănuită. Abia în gazetărie dacă se încerca timid o strecurare anonimă, urmărind mai mult beneficiul arginților decît patima călimării...

Totuși minunea s'a întîmplat, corcimea s'a instalat în literatura noastră. Aceasta e o constatare de fapt riguros exactă care trebuie stabilită aici cu toată obiectivitatea cupolei Academiei Române de sub care se desprind astăzi comentariile noastre. Cînd s'au așezat noii oaspeți și-au adus desigur cu ei tot bagajul sufletesc. Nimeni nu va trage la îndoială că există o fundamentală diferențiere de psihologie între ei și noi. Deci nimeni nu va contesta că odată cu această incursiune literatura românească se resimte de manifestarea unui nou climat de gîndire.... În acest chip se explică denaturarea noastră literară, după exemplul Budapestei de care vorbeam. Astfel avem în cărțile apărute la București criticismul de azi, tendința caricaturală, rînjetul sarcastic, fuga de natură, citadinismul, histeria erotică, accentele libidinoase și accesele de pornografie. Cu felul lor de a vedea, cu aparatul lor de înregistrare, orice subiect cît de local primește un nou botez intelectual, care nu e al nostru.”¹⁴

Această atitudine nu s-a restrîns numai la problemele culturale. Odată cu dezvoltarea carierei politice a lui Goga, interesul său s-a reorientat către politica

națională, problemele construcției statului și centralizarea instituțională. Literatura și jurnalismul nu au mai reprezentat centrul preocupărilor sale.⁷⁵ Un articol anterior indică această schimbare. El scria în 1924:

„Într'unul din articolele recente, d. N. Iorga, după o vizită la Cernăuți, subliniază caracterul străin al acestui oraș, deslipit de orice tradiție românească și rămas în toate rosturile lui neatins de influențele vizibile ale vieții noastre de stat...

Din nenorocire însă, aprecierile d-lui Iorga, inspirate de Cernăuți, se protivesc aproape la toate orașele mai de seamă de pe teritoriul provinciilor alipite. Pretutindeni geneza lor e identică. În lupta cu guvernarea dușmană, suprafața românească a Ardealului, Bucovinei și Basarabiei a fost semănată cu pete de străinism, adăposturi parazitare ale elementului dominant. Ele au fost și-au rămas insule etnice distincte, care și astăzi prin toată structura lor reprezintă balastul trecutului. După naufragiul protectorilor de ieri, rezonanța de odinioară persistă încă. Dela Sighetul Marmăției sau Oradea-Mare și pînă la Tighina sau Cetatea-Albă, patrimoniul de veacuri al neamului suportă aceste escrescențe anormale, care sînt într'o permanentă tensiune surdă cu marele tot.... O statistică a demografiei orașelor din provinciile unite, ne arată un tablou cu desăvîrșire întunecat....

Realitatea, deci, care nu ne poate amăgi, e că trăim tot prin formula istorică consacrată: sîntem un popor de săteni risipiți pe întinderea acestui pămînt. Orașele, redute necucerite încă, le stăpînesc alții. Învăluirea lor îndelungată și migăloasă e opera viitorului.

În mod global vorbind, burghezia la noi, prin diferențierea ei de suflet și de sînge, ia aspectul unei pături parazitare și nu îndeplinește o funcțiune specială pentru întărirea organismului național. ... Printr'un fatal proces de desrădăcinare sufletească, tot centrul de greutate al problemelor de stat s'a mutat la oraș, pierzînd din vedere că clădim pe un temelie șubred, și că urmărind aceste ținte e un paradox, orice invocare a intereselor naționale ...

Neglijarea satelor și preocupările pur burgheze au creat o situație de dezechilibru interior care a culminat în atîtea clipe tragice ale războiului nostru. A continua însă acest sistem de guvernare, înseamnă astăzi a întări un rezervoriu de forțe străine, a înlătura orice putință de asimilare din partea lor și-a deschide între sate și orașe o prăpastie de rasă.”⁷⁶

El a mers chiar și mai departe și s-a referit literalmente la lagăre de concentrare în ideea de a curăți ori de a naționaliza orașele. Sub influența ideii de stat totalitar și a unei imagini organice a națiunii, Goga a transformat orașul dintr-o temă literară într-un subiect al politicii sale. El a recuperat oarecum dimensiunea anterioară a radicalismului său social distilîndu-l prin experiența sa naționalistă. Într-o conferință la Cluj din 1933, el spunea:

„Așezarea noastră administrativă ieșită din votul universal a avut grave consecințe. Întîi, descentralizarea excesivă care a reînviat, perpetuînd astfel vechile

granițe, apoi principiul electiv exagerat a făcut astăzi din țăran un votant perpetuu, care votează de dimineața pînă seara, din Ianuarie pînă 'n Decembrie, cu toții și înșelînd pe toți. Autonomia orășenească de asemeni a devenit un adevărat atentat la ideea națională și la principiul dreptății mai ales în provinciile unite. Orașele noastre sînt astăzi pur și simplu reprezentantele unei idei ostile statului românesc. Stăpînirile trecute au înfipt în carnea noastră orașele ca pe niște piroane. Ar fi fost logic și drept, ca noi să fi rectificat toate nedreptățile trecutului și să fi românizat aceste orașe. În alte țări, pentru a afirma autoritatea de stat și pentru a rectifica nedreptăți trecute, principiul electiv a fost dat deoparte....

O altă categorie de străini sînt cei invadați în țară în ultimul timp ca într-o nouă Californie, străini al căror număr se urcă azi la peste 500. 000.

Pentru a scăpa de ei sînt două mijloace, unul așa zis civilizat și anume: să prezentăm Ligii Națiunilor un tablou al acestor străini necetățeni români după niciun tratat și după nici o lege și s'o rugăm să-i invite să părăsească țara repatriindu-se. Dacă cu acest sistem elegant n'am scăpa totuși de ei, aș face lagăre de concentrare, pentru aceste elemente periculoase.

Chestiunea evreiască este reală, iar bogăția evreilor trebuie considerată ca o sfidare a sărăciei noastre generale. La orașe s'a creat o întreagă clasă de oameni de afaceri rentabile care mai toți sînt evrei și mulți din ei necetățeni români. ””

Poetul pătîmirii noastre a devenit unul dintre cei mai de extremă dreaptă politicieni. El a transformat celebritatea sa literară într-un capital simbolic enorm care i-a permis să rămînă aproape de centrul scenei politice românești⁷⁸ în ciuda rezultatelor mediocre înregistrate de partidele în care a activat. Acest capital a fost complet risipit pînă în 1938, cînd guvernul său a fost destituit de rege în favoarea instituirii dictaturii regale; această pierdere ireparabilă a fost poate și unul din motivele morții sale premature.

4. Personalitate vs. geniu

Așa cum a fost deja menționat, unul dintre factorii cheie care pot oferi o interpretare a diferențelor dintre Ady și Goga este importanța pe care a avut-o radicalismul social pentru fiecare dintre ei și, nu mai puțin important, autenticitatea devotamentului lor pentru idealurile sociale afirmate. Amîndoi au început cu o critică virulentă a realităților sociale și a ierarhiilor, dar după 1906 și mult mai vizibil după 1912, Goga a mutat discursul său revoluționar într-o cu totul altă cheie. Anti-liberalismul, anti-capitalismul, anti-semitismul și naționalismul au înlocuit emanciparea socială a țăranilor. Această transformare a fost paralelă cu o alta, tot atît de importantă, și anume, transformarea poetului pătîmirii noastre într-un conducător politic național. Această tranziție a fost posibilă datorită particularei calități a lui Goga de a adopta termeni, concepte și chiar sloganuri de la alții.

Un fragment din Eugen Ionescu ne-ar putea ilumina în ideea de a distinge o diferență profundă dintre cei doi scriitori luați aici în considerare. El credea că:

„Geniul este o formidabilă lipsă de personalitate, geniul este un om de o zgomotoasă și miraculoasă lipsă de autenticitate: de existență proprie.

Ca să-l admire, oamenii trebuie să-l cunoască. Îl cunosc recunoscînd. Recunoscîndu-se ei toți, în ceea ce au mai inautentic în ei, mai comun tuturor, mai general, în geniu. Geniul este o uriașă sumă a locurilor comune ale omenirii. Geniul este ceea ce e general; al nimănui și al tuturor.

Geniul este numai o valoare de expresie: o colecție pusă la îndemînă de istoria ingeniozității tehnice. Un fel de moment ritmic, de necesitate istorică, în istoria asta care merge paralel cu noi, unicii.

Gloria este astfel actul narcisic al umanității în general, care se închină în fața propriei sale imagini, reflectate în oglindă, în geniu.

Un om mediocru este mai autentic decît un geniu, pentru că e viciat de mai puține locuri comune; sau de locuri comune mai șterse, mai plate, mai uzate și deci mai puțin opace, mai translucide prin care își poate întrezări umbra foarte incertă a unicității sale. Geniul are locuri comune strălucitoare, colorate, substanțiale, înnoite, și nu se poate regăsi.”⁷⁹

Luînd în considerare această opinie a lui Eugen Ionescu despre recunoașterea publică și celebrarea geniului, a anumită afirmație a lui Ady este ilustrativă.

„Nu știu nimic despre revoluția care s-a deslănțuit chipurile în numele meu... Eu nu am vrut să fiu nimic altceva ... decît un nou om autentic, Endre Ady.”⁸⁰

Simetric opus, Goga scria:

„... nu sînt decît continuatorul normal al simțirii generale, pe care, în mod firesc, am dus-o și eu cu un pas mai departe...”

Așa de rare sînt întîlnirile dintre sufletul meu și mine însumi! Se întrepune paravanul durerilor publice, între vrerea mea și posibilitățile mele de elaborare intelectuală.”⁸¹

Calitatea autorului de a avea personalitate difuză din punct de vedere social, de a fi deosebit de receptiv la diverse influențe și de a putea fi identificat cu reprezentarea impersonală a națiunii creată de el însuși, par a fi aproape de logica internă a populismului. Din acest punct de vedere, Goga poate fi considerat un reprezentant al populismului, al spiritului lui, ceea ce contrazice întrucîtva analiza lui Walicki. Punctul cheie este acela că această reprezentare este în relație cu o formă sau alta de personalizare a populismului or, tocmai această personalizare face această afirmație problematică.

Problemele psihologice ale dezvoltării unei reale și bine articulate personalități ne dau ocazia de a construi un anumit model *ad hoc* al formației intelectuale și al carierei publice care să poată fi confruntat cu biografiile intelectuale ale altor intelectuali ai începutului de secol XX.

Acest model are șase stadii patologice. În primul stadiu, un tânăr elev din provincie, care poate fi un sat sau un mic oraș periferic, are o experiență traumatică a modernității. Trimis departe de satul său natal, într-un oraș mare unde totul este diferit, tânărul băiat trebuie să supraviețuiască printre străini. Este o barieră ontologică care trebuie transgresată și îndeosebi această transgresare este problematică. Uneori chiar și limba este un obstacol suplimentar pentru acomodarea lui la noul mediu social. Fără un suport cultural pentru aceste noi realități, tânărul nostru intră într-o simbolică competiție cu alții, asemeni lui. Unica referință socială rămîne bătrînul său sat natal. Astfel, în aceste circumstanțe, realitatea este exilată în tărîmul fanteziei și amintirilor care concurează noul și straniul mediu înconjurător.

În următorul stadiu, tînarul student demonizează mediul social urban golindu-l de orice valoare. Este momentul cînd i se dezvoltă o atitudine anti-urbană. Dar, la sfîrșitul secolului al nouăsprezecelea, orașul însemna liberalism, economie de piață și nu mai puțin evrei, cel puțin pentru centrul și estul Europei. Astfel, discursul anti-urban primește ingredientele necesare pentru a dobîndi mai multă substanță. Noile elemente sînt anti-liberalismul, anti-capitalismul și anti-semitismul, toate fiind în bună măsură interschimbabile deoarece țintesc o aceeași realitate.

Stadiul al treilea este atins atunci cînd anxietatea față de oraș devine discurs public. Unica formă aflată la îndemînă este retorica populistă. Pentru aceasta există două opțiuni. Una este teoria celei de a treia căi capabile să ocolească epoca capitalistă, cealaltă este ideologia hegemoniei maselor rurale. Amîndouă atacă dezvoltarea urbană, prima ca teorie a progresului și cea de a doua, ca legitimitate socială. Nu este lipsit de importanță faptul că o carieră jurnalistică apare aproape ca un element obligatoriu al acestei traiectorii.

Urmează stadiul în care succesul retoricii populiste joacă rolul principal. Pentru aceasta, două condiții importante sînt necesare. Una dintre ele este lipsa de personalitate și/sau autenticitate, mai precis identificarea aproape perfectă cu o entitate colectivă lipsită de consistență care poate juca rolul de umbrelă identitară pentru mari mase sociale. Cea de a doua este capacitatea de a crea etos impersonal colectiv, care în același timp să-l propulseze pe autor în centrul hărții simbolice a comunității imaginate. Neîncrederea în realitatea socială dată, considerată coruptă de viciile modernității, alimentează permanent o creativitate socială care este foarte seducătoare în perioade de derută socială. Succesul acestei retorici este atins atunci cînd autorul ei devine un adevărat arhetip al colectivului a cărei imagine/identitate a propus-o el însuși. Aceasta îi conferă un capital enorm care poate fi folosit pe scena publică.

Finalitatea capitalul simbolic dobîndit în urma succesului public al acestui discurs populist este cel mai adesea lupta politică. Aureola conferită de exemplaritatea identitară a eroului în cauză se impune ușor în fața concurenților

săi și în fața publicului larg. Discursul politic reia practic toate temele literare sau jurnalistice anterioare, preschimbate de această dată în program politic. Faptul că toate aceste teme se găseau deja în mentalul social nu face decât să radicalizeze discursul politic și mai mult. Anti-urbanismul, anti-liberalismul, anti-capitalismul și anti-semitismul, converg inițial într-un program anti-democratic și/sau totalitar care tinde să remodeleze întreaga societate. Dintre aceste elemente, anti-semitismul dobândește treptat locul central în virtutea faptului că poate defini cel mai bine pe cei din afara comunității fără a îndepărta posibilității aderenței ai respectivului program politic. Anti-semitismul în acest caz joacă rolul de catalizator și valoarea sa agregativă e mult mai importantă decât cea intrinsecă. Succesul său este și eșecul sau sfârșitul său în măsura în care politica de mase sfârșește invariabil prin a fi orientată împotriva maselor.

Acest model diferențiat în șase stadii este fără îndoială un model ideal bazat pe un caz singularizat în felul său. El nu poate avea o valoare explicativă, ci doar una interpretativă, care poate eventual indica o mai bună cale de abordare a apariției populismului la sfârșitul secolului al nouăsprezecelea. Astfel, cazurile extreme, dar mai ales elementele care le particularizează în contextul dat, se dovedesc a fi deosebit de utile. Un scurt fragment dintr-un articol scris în 1906 de Constantin Stere poate sugera adevărata dimensiune pe care astfel de cazuri o va fi putut atinge în imaginarul social și în dezvoltarea intelectuală a elitelor la începutul secolului.

„Dar orice vor decreta profesioniștii criticei, îndrăznesc o profeție: Octavian Goga e menit să ajungă poetul favorit al intelectualilor români.

Intelectualul român!...

Caracteristica unui adevărat intelectual e că dînsul are nevoie de un element idealist în viață, nu poate trăi fără el, de azi pe mâine, ca „barbarii sănătoși”, care mulțumesc lui Dumnezeu, că și-au putut petrece viața „cum au apucat-o dela părinți”, fără zbucium și „veșnica căutare” a lui Lessing, dacă el își vinde sufletul pentru un blid de linte, intrînd în slujba „triumfătorilor”, desăvîrșind procesul de adaptare la cererile tubului digestiv, — nu mai e intelectual, în realitate n'a fost niciodată un adevărat intelectual.”⁸²

Asemenea modele normative și biografice revoluționare trebuie să fi influențat pe mulți dintre tinerii care mai apoi s-au înrolat în legiuni sau gărzi de fier. O relaxare a specificului național și a istoriei lui nu poate fi decât benefică pentru înțelegerea unora dintre marile crize ale societății românești. O abordare comparativă a fenomenelor culturale și sociale cum ar fi naționalismul, populismul sau anti-semitismul, apariția extremismului politic putînd fundamenta o bază nouă și mai legitimă de înțelegere a lor. Or, parafrazîndu-l pe Goga, *aceleași cauze produc aceleași efecte.*

5. Epilog

Personajele amintite în acest eseu au dispărut de mult. Memoria scrierilor lor a fost sever diminuată de perioada comunistă. Totuși multe din imaginile sau stereotipurile de altă dată au supraviețuit cu succes acestei epurări culturale. Nu e lipsit de interes faptul că ele au fost instrumentate de regimul comunist⁸³ fiind integrate în vulgata națională. Astăzi cititorul mass mediei românești, nu rareori întâlnește referințe la „mormîntul părinților de la poalele Făgărașului”, și asta într-o critică la adresa vieții politice și sociale cotidiene. Orașele sînt încă *străine* de spiritul românesc, iar *eternitatea s-a născut tot la sat*. Modernitatea, urbanismul, capitalismul, liberalismul sînt încă străine sau cel puțin departe de preocupările culturale ale multor intelectuali. Mai mult, în ultima vreme există timide și/sau sîngace încercări de recuperare. Memoria reprimată odinioară revine de astă dată cu aureola unui bagaj cultural legitim.

O altă circumstanță agravantă este aceea că datorită presiunii ideologice exercitate de comunism, studiile istorice au pierdut dimensiunea lor culturală. Asta înseamnă că istoricii sunt condamnați la a lucra cu fapte și documente oficiale în timp ce alte artefacte culturale sunt lăsate pe seama istoriei literaturii. Un rezultat concret al unei atât de ciudate *diviziuni sociale a muncii* între științele umaniste este că un număr enorm de opere este consecvent omis de majoritatea cercetătorilor. Un exemplu este o serie de emisiuni destinate recuperării lui Octavian Goga găzduite de *Atena 1* în 1997. Istorici și comentatori de seamă ai vieții academice românești au resuscitat imaginea poetului, publicistului, politicianului Goga, și toate acestea fără un minim de referințe bibliografice. Cineva ar putea spune că în România s-a petrecut un dramatic divorț dintre istorie și cultură; istoricii nu mai sunt și oameni de cultură.

În măsura în care clasici ai literaturii române nu beneficiază de opere complete editate, fapt de înțeles de altfel datorită inconfortului pe care astfel de apariții le-ar putea cauza, și mai ales în măsura în care distanța critică a comentatorilor unor astfel de opere este pusă în paranteze de ideologia naționalistă, memoria trecutului nostru nu poate fi decît o piedică în calea viitorului. □

NOTE

1. Octavian Goga, **Pagini noi** (București: Editura Tineretului, 1967), p. 80. Toate citatele date în prezentul eseu respectă forma originală cu excepția traducerilor.

2. Endre Ady, *Nacionalisták* [Naționaliștii] în Endre Ady, **The Explosive Country. A Selection of Articles and Studies 1898-1916** [Țara explozivă. Selecție de articole și studii 1898-1916], (Budapesta: Corvina Press, 1977), p. 17.

3. Vezi Răzvan Părăianu, *Poets vs. Politicians: Fin-de-Siècle Budapest and the Dis-solution of the Transylvanian Romanian Traditional Politics* [Poeți versus politicieni: Budapesta Fin-de-Siècle și disoluția politicii tradiționale românești] în Marius Turda (ed.), **The Garden and the Workshop: Disseminating Cultural History in East-Central**

Europe [Grădina și atelierul: Diseminând istoria culturală în Europa Centrală și de Est], (Budapesta: Europa Institut & CEU, 1999), p. 76-96.

4. Carl E. Schorske, *The Idea of the City in European Thought: Voltaire to Spengler* [Idea de oraș în gândirea europeană de la Voltaire la Spengler] în Oscar Handlin și John Burchard (editori), *The Historian and the City* [Istoricul și orașul] (Cambridge: The M.I.T. Press, 1963).

5. Ady, p. 110.

6. Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* [Controversa asupra capitalismului. Studii asupra filozofiei sociale ale populiștilor ruși] (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989).

7. Schorske, *The Idea of the City*, p. 96.

8. Trebuie spus că „succesiunea temporală” ale acestor trei modele este relativă și nu poate susține nici o distincție temporală în subiectul de față.

9. Schorske, *The Idea of the City*, p. 109.

10. Cîteva articole referitoare la această temă trebuiesc specificate aici: Lee Congdon, *Endre Ady's Summons to National Regeneration in Hungary, 1900-1919* [Apelurile lui Ady Endre la regenerare națională în Ungaria, 1900-1919], *Slavic Review*, vol. 33, No. 2 (Iunie 1974), pp. 302-322; Péter Hanák, *Social Marginality as a Cultural Creativity și The Start of Endre Ady's Literary Career (1903-1905)* [Începutul carierei literare a lui Endre Ady], în Péter Hanák, *The Garden and the Workshop: Essays on the Cultural History of Vienna and Budapest* [Grădina și atelierul: eseuri de istorie culturală ale Vienei și Budapestei], (Princeton: Princeton University Press, 1998); Miklós Lackó, *Cultural Revival in Hungary During the First Decade of the 20th Century and the New Folklorism* [Renaștere culturală în Ungaria primului deceniu al secolului al douăzecilea și noul folclorism] în *Etudes Historiques Hongroises 1985 — publiées à l'occasion du XVIe Congrès International des Sciences Historiques par le Comité National des Historiens Hongrois* (Budapesta: Akadémiai Kiadó, 1985), pp. 645-657; György Lukács, *The Importance and Influence of Ady* [Importanța și influența lui Ady], *New Hungarian Quarterly*, vol. 10, no. 35, (1969), pp. 13-55.

11. Marianna Birnbaum, *Budapest in the Literature of the Fin-de-Siècle* [Budapesta în literatura Fin-de-Siècle], în Gy. Ránki (ed.), *Hungary and European Civilisation*, Indiana University Studies on Hungary, vol. 3. (Budapesta: Akadémiai Kiadó, 1989), p. 338.

12. Lee Congdon, p. 305.

13. Ibid.

14. Ady, *Afacerea Duk-Duk*, (Nyugat, 15 Noiembrie 1908), citat în ibid., pp. 318-319.

15. Birnbaum, p. 338.

16. Toți acești reformatori erau strînși mai mult sau mai puțin în jurul revistei *Nyugat* (Vestul/Occidentul) care a apărut pentru prima oară în 1908 sub conducerea editorială a lui Ignotus.

17. Schorske, *The Idea of the City*, p. 103.

18. Ibid., p. 104.

19. Acesta este și motivul datorită căruia succesiunea temporală a celor trei atitudini considerate de Schorske este relativă. Pe de o parte avem în plină desfășurare procesul de

modernizare care ordonează temporal aceste atitudini, iar pe de altă parte procesul inerent de aculturație exercitat de marile metropole culturale face ca să poată fi găsite amestecuri ciudate de orașe nedezvoltate și manifestări antiurbane.

20. Bender, Thomas și Carl E. Schorske (eds.), **Budapest and New York. Studies in Metropolitan Transformation: 1870-1930** [Budapesta și New York. Studii în transformare metropolitană], (New York: Russell Sage Foundation, 1994), p. 2-3.

21. John Breuilly, **Nationalism and the State** [Naționalismul și statul], (Manchester, Manchester U.P., 1993), p. 22

22. Mircea Zăciu consideră că recepția publică a operelor lui Goga a suferit două mari eclipse. Prima a fost în perioada interbelică ca rezultat al provocării moderniste, iar cea de a doua în perioada de început a comunismului când opera lui a fost interzisă de către politicul cultural datorită tradiționalismului/țărănismului de care dă dovadă și datorită activităților politice anterioare ale autorului. Mircea Zăciu, **Ordinea și aventura** (Cluj: Dacia, 1973), p. 47; Mircea Zăciu, **Ca o imensă scenă, Transilvania...** (București: Fundația Culturală Română, 1996). Trebuie subliniat însă un alt element important. Orașele românești au fost dezvoltate abia în timpul regimului comunist. Opera lui Goga a revenit în prim-planul vieții culturale românești abia după încheierea acestui proces tirziu de urbanizare.

23. Acest paragraf este o parafrază după H. G. Wells, **Războiul lumilor**.

24. Joseph Held, **Antecedents** [Antecedente] în Joseph Held (ed.), **Populism in Eastern Europe. Racism, Nationalism and Society** [Populismul în Europa de Est. Rasism, naționalism și societate], (Boulder: East European Monographs, 1996), p. 2.

25. R. Pipes, **Narodnichestvo: A semantic Inquiry** [Narodnicism: o problemă semantică], **Slavic Review**, vol. xxiii (1964), no. 3 (Septembrie), p. 458 citat de Walicki, p. 3.

26. Walicki, p. 9.

27. Miklós Lackó, **Populism in Hungary: Yesterday and Today**, [Populismul în Ungaria: Ieri și astăzi] în Joseph Held, p. 110.

28. Există și o altă distincție care corespunde cu aceasta ofensiv/defensiv. Este vorba de două faze ale populismului, prima este o fază care dă dovadă de un ton optimist și profetic și cea de a doua mult mai sobră și cu accente dramatice. Ea a fost propusă de Ghiță Ionescu în Ghiță Ionescu și Ernst Gellner (eds.), **Populism: Its Meanings and National Characteristics** [Populismul: înțelesul și caracterul său național] (Londra, 1969), p. 98.

29. Există o interesantă relație între populismul defensiv și reacționarism perfect ilustrată de cartea lui Aurel C. Popovici, **Naționalism sau democrație: o critică a civilizațiunii moderne** (București: Minerva, 1910).

30. Birnbaum, p. 332

31. Octavian Goga, **Fragmente autobiografice** (București, Editura Cartea Românească, 1933), p. 37;

32. Walicki, p. 27.

33. Endre Ady, **Visszamegyek a falumba** [Mă-ntorc în satul meu] traducere de Costa Carei, apărut în **Nyugat**, 1908. Endre Ady, **Poeemele tuturor tainelor** (București: Grai și suflet — Cultura Națională, 1995), pp. 146-147. E menționat și de Birnbaum, p. 338.

34. Radicalismul social este o componentă de netăgăduit a poeziilor sale în schimb e mai puțin vizibil în articolele sale. Trebuie spus că aceste poeme, cele din 1906, au reprezentat cel mai prețios capital simbolic al lui Goga în cariera sa politică și publicistică.

35. În 1906, primul volum de poezii al lui Goga a fost numit „*cântarea pățimirii noastre*” iar Goga însuși „*apostol al înstrăinatului Ardeal*” de către Constantin Stere într-o recenzie dedicată lui.
36. Eugen Lovinescu, *Memorii. Aqua Forte* (București, Minerva, 1998), p. 59.
37. Ady era cu patru ani mai mare decât Goga.
38. Ady Endre, *Levél Párizsból* [Scrisoare din Paris], în *The Explosive Country*, p. 44-48.
39. Octavian Goga, *Paris în Poezii*. (București: Editura pentru literatură, 1963), p. 182.
40. Goga, *Ziua în Poezii*, p. 183.
41. Goga, *Notre Dame în Poezii*, p. 184.
42. Vezi Birnbaum, p. 338.
43. Ady Endre, *Ismeretlen Korvin-kódex margójára* [Pe marginea unui codex necunoscut al Corvinilor], în Endre Ady, *The Explosive Country*, p. 84.
44. Ady, *A Magyar Pimondan*, în Endre Ady, *The Explosive Country*, p. 179.
45. Ady, *Autobiography* [Autobiografie], în Endre Ady, *The Explosive Country*, p. 275-277.
46. Schorske, *The Idea of the City* ... , p. 110.
47. Ady, *Utak és csalogások* [Călătorie și dezamăgiri], în Endre Ady, *The Explosive Country*, p. 257.
48. Ignotus, *A magyar kultúra és a nemzetiségek* [Cultura Maghiară și naționalitățile], *Nyugat* I (1904), no. 4, p. 225; citat în Judith Frigyesi, *Béla Bartók and Turn-of-the-century Budapest* [Béla Bartók și Budapesta sfîrșitului de secol], (Berkeley: University of California Press, 1998), p. 83.
49. Gábor Vermes, István Tisza. *The Liberal Vision and Conservative Statecraft of A Magyar Nationalist* [István Tisza. Viziunea liberală și arta guvernării a unui naționalism maghiar], (New York: East European Monographs, 1985, p. 159.
50. Octavian Goga, *Două suflete; două literaturi. Luceafărul*, XII (1913), no. 6, p. 181.
51. Octavian Goga, *Un anacronism: cultura maghiară*, republicat în Endre Ady, *Összes prózai művei* [Opere complete], vol. xi, (Budapesta: Akadémiai Kiadó, 1970-1982), p. 203.
52. Ibid.
53. Vezi N. Iorga, *O primejdie pentru viața morală a Romînilor de „dincolo” în Neamul Românesc*, III (1908), nr. 25 (26 Februarie), pp. 385-387; O. Goga, *Generația nouă*, în *Țara noastră*, II (1908), nr. 11 (Martie 9), pp. 87-88, republicat în O. Goga, *Însemnările unui trecător — Crîmpeie din zbuciumările de la noi* (Arad: Tribuna, 1911), pp. 40-46; N. Iorga, *D. Octavian Goga și noua generație de „dincolo” în Neamul Românesc*, III (1908), nr. 32, pp. 496-497.
54. Acest citat este relevant, cu precădere datorită tonului și a vocabularului folosit, petru sursele intelectuale ale revoltei *tinerilor oțeliști* de peste cîțiva ani. Nicolae Iorga, *Un pericol...*, p. 386.
55. Octavian Tăslăuanu, *Două culturi: cultura domnilor și cultura țăranilor în Luceafărul*, VII (1908), No. 4 (April), p. 59-64.

56. Vezi Octavian C. Tăslăuanu, **Octavian Goga – Amintiri**, (București: „Bucovina” I.E.Torouțiu, 1939); și Octavian C. Tăslăuanu, **Spovedanii** (București: Ed.Minerva-Seria „Memorialistică”, 1976).
57. Walicki, **The Controversy over the Capitalism**, p. 3, 9.
58. Tăslăuanu, *Două culturi...*, p. 63.
59. Ibid.
60. Această idee era comună multor tribuniști și ea a fost adesea instrumentată împotriva fruntașilor politici ai românilor. Slavici a expus-o adesea în articolele și broșurile sale. Vezi și **Închisorile mele** (București, Alfa & Paideia, 1996), pp. 211-219.
61. Aurel C. Popovici, *Idei anarhice*, în **Semănătorul**, VII (1908), I no. 19 (May 4), p. 394-398; II no. 20 (May 11), p. 415-418; III no. 21 (May 18), p. 435-437, IV no. 22 (May 25), p. 456-458.
62. Octavian Goga, *Un anacronism...*, p. 200-201.
63. Endre Ady, *Goga Octavian vándjai* [Acuzațiile lui Octavian Goga], în Ibid., p. 17-19; Prima apariție în 16 Mai 1913 în **Nyugat**. Fragmentul a fost tradus cu ajutorul și bunăvoință d-lui Balázs Trencsényi.
64. Carl E. Schorske, **Viena fin-de-siècle. Politica și cultură** (Iași: Polirom, 1998), p. 116.
65. Schorske, **Viena fin-de-siècle**, p. 161.
66. Vezi Carl E. Schorske, *Grace and the World: Austria's Two Cultures and Their Modern Fate* [Grația și Lumea: cele două culturi ale Austriei și destinul lor modern] **Austrian History Yearbook**, vol. XXII (1991), pp. 21-34.
67. Vezi Péter Hanák, *Social Marginality and Cultural Creativity in Vienna and Budapest (1890-1914)*, [Marginalitate socială și creativitate culturală în Viena și Budapesta (1890-1914)] în Emil Brix și Allain Janik, eds. **Kreatives Milieu Wien um 1900**. Munchen, 1993, pp. 128-174.
68. Vezi Carl E. Schorske, *Generational Tension and Cultural Change: Reflections on the Case of Vienna* [Tensiuni între generații și schimbare culturală: reflecții asupra cazului Vienei], **Daedalus**, vol. 107, tema curentă: Generations, (fall 1978), pp. 111-122.
69. Tăslăuanu, **Spovedanii**, p. 146.
70. Miklós Lackó, *The Role of Budapest in Hungarian Literature: 1890-1935* [Rolul Budapestei în literatura maghiară: 1890-1935], în Bender și Schorske, p. 354.
71. Birnbaum, p. 339. Este aceeași idee ce l-a inspirat pe Goga în poezia sa *Ziua* mai sus amintită.
72. Deszső Szabó, **Elsodort falu** [Satul înlăturat]
73. Carl Schorske, *The Idea of the City*, p. 108.
74. Octavian Goga, *Infilttrații străine în literatura română. Discurs rostit la Academia Română la 21 Aprilie 1937*, în Goga, **Discursuri**, p. 57-72.
75. Tema orașelor alogene era destul de răspândită în anii '30 dar Goga e singurul care poate ilustra evoluția parcursă de-a lungul a trei decenii de această idee.
76. Octavian Goga, *Orașele* în Octavian Goga, **Mustul care fierbe** (București: Imprimeria statului, 1927), p. 409-412.
77. Octavian Goga, *Transformarea sufletească a României. Conferința de la Teatrul Național, rostită cu ocazia sfînșirii Catedralei din Cluj în Noiembrie 1933* în Goga, **Discursuri**, p. 53-55.

78. Vezi Tăslăuanu, **Spovedanii**, p. 146.

79. Eugen Ionescu, **Nu** (București: Humanitas, 1991), p. 183-4.

80. Lee Congdom, pp. 318-319.

81. Octavian Goga, **Fragmente autobiografice**, p. 29, 44.

82. C. Stere, *Cîntarea pătimirii noastre ... în În literatură*, Iași: Viață Românească, 1921, pp 50-51.

83. În această priviță vezi excelent articolul Bernard Paquetteau, *Sous la glace, l'histoire. Les rapports du nationalisme et du communisme en Europe de l'Est*, în *Le Débat*, 1995, no. 84 (martie-aprilie), pp. 105-120.

*

Răzvan PĂRĂIANU (1965, București) este absolvent al Facultății de Electronică și telecomunicații din cadrul Institutului Politehnic București (1990) și al Facultății de Istorie, Universitatea din București (1997). Între 1997-98 a fost student al Facultății de Istorie din cadrul Central European University, Budapesta, unde în prezent este doctorand. Autor al studiului Poets vs. Politicians: Fin-de-Siècle Budapest and the Dissolution of the Transylvanian Romanian Traditional Politics, publicat în The Garden and the Workshop: Disseminating Cultural History in East-Central Europe.

Pomacii din Bulgaria între pierderea și recunoașterea identității lor

JORDANKA TELBIZOVA-SACK

Pomacii din Bulgaria, numiți și „Achrjani”, „Bulgaro-musulmani” sau „Rodopcani”, trăiesc astăzi aproape în exclusivitate în regiunile situate în sudul Bulgariei și pe versantul sud-estic al Pindului. Doar o mică parte s-a stabilit în localitățile Teteven și Lovec situate mai la nord. Numărul lor este apreciat la 200.000-220.000 de suflete. Pomacii, slavi la origine, au trecut, în cei 500 de ani cât a durat ocupația otomană, la islamism, răspîndirea noii religii influențându-le și schimbîndu-le modul de viață. În același timp, în urma contactului cu cultura întîlnită, însăși religia a suferit schimbări. Pe de altă parte, limba, ca și multe dintre datinile, obiceiurile și ritualurile creștinești și tipic bulgărești au fost păstrate. Tradiția s-a păstrat de la o generație la alta, concepția despre lume a pomacilor — care trăiau izolați în așezări montane — constituind mărturia unei bogății culturale nemaiîntîlnite. În imaginea despre lume a acestui popor, ideile și concepțiile din antichitate s-au contopit cu cele din creștinism și din lumea islamică.

Din cauza apartenenței lor religioase, statul bulgar i-a tratat cu o oarecare suspiciune, încercîndu-se de fiecare dată înfrîngerea conștiinței lor ca entitate culturală și obținerea asimilării lor totale în populația bulgară majoritară.

După eliberarea Bulgariei de sub ocupația otomană (3 martie 1878) o parte a acestei populații (teritoriile Goce Delcev, Smoljan, Zlatograd și sudul Kardzaliului de astăzi) a aparținut Imperiului Otoman. Aceste teritorii au revenit însă Bulgariei după încheierea Războiului Balcanic (1912-1913). Astfel, populația de acolo a trăit o intensă schimbare economică și politică: noile granițe au împiedicat contactul cu teritoriile egeice (rodopcanii fiind de secole învecinați geografic cu Cîmpia Egeană), iar creșterea animalelor — îndeletnicire tipică pentru această regiune — a încetat să mai fie practică luîndu-i locul agricultura montană. Prin urmare, pentru următoarele trei decenii pomacii au rămas un grup marginalizat din punct

de vedere social, și tratat în continuare cu indiferență de către guvernul bulgar, evoluția lor ca grup fiind marcată de un grad scăzut de educație și o rată ridicată a analfabetismului. În timpul Războiului Balcanic (1912-1913) au fost luate primele măsuri de creștinare și de schimbare a numelor pentru ca, după o perioadă în care aceste măsuri s-au mai revizuit, să se procedeze din nou — între 1937 și 1944 — la o schimbare a numelor, de această dată însă, e drept, la inițiativa grupărilor naționaliste pomace, fapt pe deplin tolerat de statul bulgar.

După preluarea puterii de către comuniști (9 septembrie 1944) și în special începând cu anii '50, situația din teritoriile sudice ale Bulgariei a început din nou să se schimbe. Paralel cu colectivizarea agriculturii (1950-1958) a avut loc și industrializarea și urbanizarea acestor teritorii. Prin creșterea nivelului educațional, a nivelului de trai și a mobilității populației s-a încercat o mai bună integrare a pomacilor în societatea bulgară. Acest proces a fost totuși condus de un alt „rău”: crearea unei noi identități politice și culturale „naționale” era menită să servească la atragerea populației mahomedane a Bulgariei la „construirea” socialismului. Islamul a fost ridiculizat și redus la un set de superstiții fiind considerat o racilă a trecutului. Obiceiurile islamice, tradiția religioasă și viața culturală au fost supuse unei secularizări în speranța eliminării ideii de autonomie culturală. Punctul culminant al acestei politici l-a constituit noua campanie de schimbare a numelor dintre anii 1970 și 1974. Față de cele anterioare, această campanie a durat 19 ani și a luat sfârșit abia cu căderea regimului lui T. Jivkov (10 noiembrie 1989).

Cu puțin timp după căderea regimului comunist în Bulgaria, noul guvern s-a văzut obligat să se distanțeze de politica minoritară de odinioară și să declare nule măsurile de oprimare. Victimele represiunilor au fost reabilite, numele persoanelor fiind din nou schimbate, iar practicarea religiei, ca și obiceiurile populare islamice și religioase nu au mai fost interzise sau restricționate. După 40 de ani, musulmanii din Bulgaria au putut din nou să își practice liber religia.

Viața bulgarilor pomaci nu a devenit însă mai ușoară. Noile probleme apărute, criza financiară care caracteriza țara încă de dinainte de revoluție și care, începând cu anii '90, a lovit din plin populația, periclita însăși existența cetățenilor. Prin desființarea cooperativelor agricole și închiderea întreprinderilor nerentabile, rata șomajului a crescut în mod accelerat. În partea centrală și estică a Rodopilor, marea majoritate a minelor au fost închise. Chiar și producția de tutun, care asigura de secole un venit considerabil populației mahomedane, se află astăzi într-o criză profundă.

În realitatea post-comunistă a Bulgariei, caracterizată de declin economic și polarizare politică, divizarea comunității pomace a devenit o problemă și mai acută decât până acum.

„Cine sîntem noi?” „Cui aparținem?” sînt întrebări care au fost mereu puse și la care nu a fost niciodată ușor de găsit un răspuns exact.

Căutarea identității

Un rol primordial în formarea identității pomace l-au avut unitatea tradiției, religia și viața cotidiană. În același timp, identitatea lor colectivă, acceptarea sinelui sau a unei alte identități a depins de cele mai multe ori de capriciile istoriei. Viața acestei comunități nu a putut avea un ritm pe care să și-l stabilească singură, fiind mereu nevoită să urmeze forța împrejurărilor.

Ani la rând pomacii au fost discriminați față de bulgari datorită religiei lor. În aceeași măsură au fost însă izolați și de vecinii lor musulmani — de turcii care trăiau în Bulgaria. Izolarea socială și geografică, măsurile regulate de asimilare și de „bulgarizare” din partea statului bulgar au creat suspiciuni în rîndul lor și i-au izolat și mai mult.

Pentru comunitatea pomacilor islamul s-a dovedit a fi forța de integrare cea mai puternică. Acesta a avut o importanță majoră nu numai în ce privește integritatea lor, dar și privitor la asumarea propriei identități. În același timp, ei au trăit această identitate bazată pe religie — într-un mediu care era dominat de creștinismul ortodox — ca pe o excludere din societatea în care trăiau. În experiența lor subiectivă, acceptarea din partea celorlalți nu a fost posibilă tocmai datorită alterității lor religioase și culturale. Această excludere a pomacilor din normalitatea cotidianului (prin măsuri de oprimare și încercări de asimilare), ca și prin excluderea lor din societate (datorită alterității lor culturale) a dus — dincolo de acest complex de inferioritate și sentiment al înstrăinării — la o creștere a distanței sociale față de ceilalți și chiar la o îndepărtare de ei înșiși, pînă la căutarea unei identități specifice. Cerința continuă de a corespunde așteptărilor s-a transformat treptat în dorință de stabilitate, continuitate și egalitate.

Această căutare a sinelui s-a manifestat în fel și chip. Acolo unde ei trăiau laolaltă cu bulgarii se defineau ca turci, iar acolo unde trăiau cu turcii se identificau ca bulgari. Unii dintre ei nu se simțeau nici turci, nici bulgari, pe cînd alții se considerau deopotrivă și turci și bulgari. Caracteristică a fost și schimbarea continuă a diferitelor forme de manifestare. În cazul pomacilor, a căroră identitate nu a fost influențată nici de comuniunea de limbă cu bulgarii și nici de comuniunea religioasă cu turcii, izolarea geografică și faptul că au fost privați de mobilitatea caracteristică vieții moderne a contribuit la separarea lor socială.

Pomacii se află în căutarea unei identități și în zilele noastre. Această dorință de afirmare care se mai numește și *management al identității* (Greverus. 1978: 234) sau *creare a identității* (Robins 1973: 1213), asigură comunității pomacilor o gamă variată de posibilități.

La recensămîntul din 4 decembrie 1994, 70.250 de pomaci s-au declarat bulgari, 60.000 afirmau că sînt turci, iar restul de aproximativ 65.550 au declarat că aparțin unui grup de musulmani bulgari, respectiv pomaci. În timp ce pomacii care locuiesc în Rodopii de Est și de Sud tind să se considere mai degrabă bulgari

sau cel mult se consideră a fi un grup aparte, pomacii din Rodopii de Vest și din Pind se cred mai degrabă turci. Conștiința de sine crescîndă în rîndul unei părți a pomacilor, care se manifestă public din 1989 încoace și care a fost promovată tocmai datorită măsurilor de asimilare, se arată a fi una din soluțiile căutării lor identitare. În acest sens pomacii încearcă să-și scoată din obscuritate definirea identității lor pentru a avea posibilitatea de a se delimita de alte grupuri și comunități. Reînvierea simbolurilor islamice și prezentarea lor în spațiul public sînt cîteva din caracteristici importante. Acest tip de orientare a fost nu de puține ori întărit și de răspîndirea unor religii și mituri, precum și de un interes puternic legat de origini.

Unul din miturile cele mai populare este cel care ne vorbește de strămoșii pomacilor ca reprezentanți ai credinței adevărate. Mitul spune că acești strămoși au fost trimiși în munții Bulgariei de însuși Profetul Mahomed. Aceasta trebuie să se fi întîmplat cu mult înaintea venirii slavilor și a turcilor. Musulmanii de odinioară, se spune, s-ar fi așezat nu numai în regiunile Bulgariei, dar și în Macedonia, Albania și Bosnia. Prin acest mit se încearcă explicarea originii numelui de „Achrjani”, cu care sînt cîteodată denumiți pomacii. Chiar dacă terminația „-jani” rămîne greu de explicat, numele în sine coincide probabil cu expresia „achar Muslim” (adevăratul musulman).

O serie de asemenea imaginarii răspîndite în rîndul pomacilor susțin că pomacii își au originea din Persia sau chiar Egipt. Acesta ar fi, conform ideilor respective, și motivul pentru care ei nu au nimic în comun cu populația din Bulgaria. Alte ipoteze referitoare la originea lor (care au și o referință istorică) spun că strămoșii pomacilor ar fi tracii care trăiau în zona aceea sau aparținătorii sectei Bogumililor.

Toate aceste teze despre originea pomacilor accentuează pe diferite căi specificul național și duc la o delimitare a lor de celelalte populații ale Bulgariei. Mîndria de a aparține unui grup aparte, ca și solidaritatea și cooperarea sînt alte caracteristici ale acestui grup.

Prin înființarea formațiunii „Demokrateska Partija na Truda” (Partidul Democrat al Muncii, DPT) în 1992, Kamen Burov — fostul primar al satului Zaltusa din Rodopii de Est — a accentuat și mai mult această tendință. El și adepții lui au declarat populația pomacă ca fiind urmașa locuitorilor băștinași ai Rodopilor. Conform acestei teorii, pomacii au trecut de la păgînism direct la islamism și nu ar fi fost niciodată creștini, ei trebuind de fapt să fie acceptați și astăzi ca grup aparte și care nu are nimic în comun nici cu populația bulgară, nici cu cea turcă.

Cea ce îl separă pe Kamen Burov de grupurile menționate anterior este angajamentul său politic clar față de interesele și drepturile comunității pomace. La cîteva luni după înființarea partidului, Kamen Burov a demisionat din funcția de primar dedicîndu-se în întregime politicii. Deoarece Constituția statului bulgar (art. 11, p.4) interzice crearea unor partide pe bază etnică, Kamen Burov și adepții lui s-au declarat a fi reprezentanții populației rodopiene.

În cadrul comunității pomace — cu reprezentare a tuturor orientărilor politice — DPT nu a reușit să câștige popularitate, străduința lor fiind socotită de cei mai mulți dintre pomaci ca neserioasă. Influența lui Burov nu a fost îndeajuns de eficace, decât poate în aplanarea unor mici conflicte din comunitatea al cărui primar a fost o vreme. De o cu totul altă anvergură au fost însă reacțiile naționaliștilor bulgari, care au contribuit mult la crearea imaginii sale politice. Oportunitatea a apărut cu ocazia unei călătorii a lui Burov în Statele Unite în 1993, când, invitat fiind la un seminar, a apărut ca reprezentant al comunității pomace. După întoarcere, naționaliștii bulgari i-au reproșat că și-ar dori o „națiune pomacă”, numele lui apărând în presa bulgară din ce în ce mai des în acest context.

Chiar dacă partidul lui Burov nu a reușit să atragă un număr însemnat de pomaci, aceasta a constituit totuși prima încercare a pomacilor de a-și căuta afirmarea pe scena politică a Bulgariei. De aceea, acestui aspect trebuie să i se acorde importanța cuvenită.

O cu totul altă „soluție” propunea Branko Davidov, care conduce din 1990 asociația „Rodoljubie” (Dragostea de țară). Membrii acestei asociații pro-bulgare și cu aer naționalist sînt preocupați de afirmarea religiei lor și, prin aceasta, de integrarea populației pomace în statul bulgar. Se încearcă de asemenea reformularea și redefinirea simbolisticii Bulgariei într-un mod care să convină populației pomace. Susținătorii societății Rodoljubie se percep a fi bulgari de religie musulmană, această definire aducîndu-i aproape de mișcarea Rodina din anii 1937-1944. Prin urmare, „unitatea națională a Bulgariei” și afirmarea religiei pomacilor nu trebuie privite ca aflîndu-se în contradicție. (Programul Asociației „Rodoljubie” 1990. Smoljan). În ciuda tendințelor naționaliste ale asociației se observă o oarecare „dualitate”. Se menține astfel contactul și cu cultura majoritară și cu cea minoritară, excluzîndu-se în schimb în totalitate negarea specificului religios al comunității.

Un alt fenomen care apare în rîndul pomacilor atunci cînd aceștia trebuie să-și definească identitatea este negarea în public a apartenenței la grupul etnic. Ei încearcă în acest fel să-și depășească condiția identitară de stigmatizați. Acest lucru se poate remarca la școlari sau în cazul contactelor cu alte persoane decât cele din mediul lor obișnuit. Ei își neagă relația lor cu grupul de origine pentru că le este teamă să nu fie ridiculizați sau respinși. Dar un asemenea comportament poate fi observat și la adulți, mai ales la cei care își părăsesc locul de naștere. „Adevărata” apartenență este recunoscută doar în cercul cel mai intim al prietenilor și rudelor. În afara acestuia, condiția identitară este trăită ca un complex de inferioritate. Totuși, această reacție nu trebuie înțeleasă ca o pierdere a identității; ea poate fi înțeleasă mai degrabă ca o negare a unei identități proscrie, neacceptate de majoritate.

În timp ce orientările menționate mai sus conduc la păstrarea sau reînnoirea unor caracteristici culturale, convertirea pomacilor la religia creștină reprezintă încercarea de a obține un transfer de identitate în favoarea majorității bulgare.

Identitatea etnică stigmatizată a pomacilor este eliminată astfel prin „crearea de identitate”. Prin schimbarea simbolurilor celor mai importante și a religiei (care reprezintă însăși comunitatea și identitatea ei) se dorește de fapt, tendențios, o asimilare completă. Convertirea este benevolă, sporadică și neregulată, cuprinzând atât indivizi, cât și familii întregi, și este concentrată înainte de toate pe teritoriile din Rodopii Centrali (regiunile Nedelino, Zlatograd, Starcevo). Cei care se convertesc sînt îndeosebi tineri cu vîrsta cuprinsă între 18 și 35 de ani, dar găsim printre aceștia reprezentanți ai tuturor generațiilor.

Conform unui studiu sociologic efectuat în 1992 (Aspekti na etnokulturnata situacija v Balgaria 1993: 54), 6 % dintre respondenții pomaci s-au declarat a fi de religie creștină. Autorii accentuează în acest sens o tendință de creștere. Aceste rezultate nu pot însă elucida cît de mare este procentul celor convertiți formal din acest procentaj de 6%. Mai mult, aceste date arată tendința pomacilor care doresc să se asimileze, de a se defini ca aparținînd tradiției creștino-bulgare.

Convertirile actuale în rîndul unor pomaci este strîns legată de numele preotului Bojan Saraev, care oficiază în același timp ca preot și misionar și în Kardzali. Fiind de origine pomacă, preotul a înființat „Mișcarea pentru creștinism și progres” numit și „Sfîntul Ioan Botezătorul”, pentru a-i readuce pe acești pomaci la creștinism. Saraev este persoana la care se duc pomacii pentru a-și rezolva problemele și în care au încrederea necesară de a îi împărtăși actul convertirii la creștinism. Primul botez în masă a avut loc la 18 mai 1991 în biserica „Sveta Bogorodica” din Kardzali. Din 1996/1997 se poate observa tot mai frecvent că și alți preoți — în parte de origine pomacă (preferați sînt însă clericii și bisericile marilor orașe) — sînt căutați în acest scop. Bojan Saraev rămîne însă liderul de necontestat al mișcării reprezentînd platforma ideologico-emoțională.

În paralel cu aceste convertiri, un alt scop al mișcării este de a construi biserici și schituri, precum și de a crea posibilități de educare a tinerilor pomaci în școlile confesionale și în facultățile de teologie. Printre proiectele de construire a unor biserici pot fi menționate „Sfînta Nedelja” din Nedelino, a cărei construcție a început în 1995 pentru ca în 1997 să fie aproape gata, ca și biserica din Starcevo al cărui proiect de construcție a fost avizat în 1997. Alte construcții se află în localitățile cu populație mixtă (Maddan, Cepelare, Rudozem, Breze, Malák Dervisil, Krastova Gora). Aici trebuie evidențiat faptul că diferența dintre proiectele din localitățile pomace Nedelino și Starcevo și restul de proiecte este că ele au fost realizate în majoritate de bulgarii creștini (deseori de orientare naționalistă). După afirmarea lui Saraev, mișcarea (inclusiv construcția bisericilor și acordarea de burse) este finanțată din donații. La construirea bisericilor și a capelelor mai participă și organizația creștino-bulgară „Creștinul”, precum și conducerea comunităților.

Denumit de unii „Nașul”, poreclit de alții „agentul special”, preotul în cauză este unul dintre cele mai controversate personalități al acestei regiuni. În rîndul

musulmanilor credincioși practicile lui sînt foarte discutate, pe cînd în rîndul naționaliștilor bulgari ele se bucură de un mare prestigiu. În ce privește finanțarea mișcării, ea este dependentă îndeosebi de grupările de orientare naționalistă. Inclusiv biografia preotului Saraev, care nu are un curs tocmai linear, face subiectul unor speculații.

Născut la data de 5 mai 1956 în satul Zaltuza (Rodopii de Sud-Est, aproape de granița cu Grecia), Saraev a urmat mai întîi Liceul de Polițiști din Strelca, pentru ca mai tîrziu să-și încheie studiile la fără frecvență, la Facultatea de Drept Administrativ, respectiv la Academia de Poliție din Sofia. Totodată, el lucrează la Comanadamentul Teritorial al trupelor speciale al Ministerului de Interne din Krumivgrad. După absolvire, viitorul preot este numit ofițer de poliție. Odată însă cu așa numitul „proces de renaștere” al turcilor din Bulgaria din 1994, el părăsește poliția și se convertește. Se mută cu familia sa la Kardzali, și după o perioadă mai lungă în care nu-și găsește serviciu, lucrează mai întîi la cultivarea tutunului, iar apoi ca muncitor la fabrica „Elektron” din localitate. La 17 iulie 1990 este hirotonisit ca preot de către patriarhul Maxim. De atunci, Saraev slujește ca preot în biserica „Sveta Bogorodiza” din Kardzali.

Venerat sau blestemat, Saraev îi adună în jurul lui, nu numai prin cuvîntul lui Dumnezeu, pe bulgarii din Rodopi (el respingînd denumirea de pomaci). În spatele convertirilor pot fi descoperite scopuri sociale bine definite: căutarea aprecierii, îmbunătățirea situației sociale și economice și dorința de egalitate. Nu în ultimul rînd, o parte a pomacilor caută prin el găsirea unui simbol fără echivoc prin care să-și poată dovedi apartenența de cealaltă parte a bulgarilor.

În 1996 apare cartea sa autobiografică intitulată „Vocea chemării în deșert”, care dezvăluie mai multe aspecte ale motivelor sale. Surprinzător este faptul că Saraev evită în discursul său referirile la dragostea nemărginită față de patrie (așa cum fac bunăoară cei din mișcarea naționalistă). Utilizarea argumentelor religioase (așa cum ne-am aștepta de la un preot) abia dacă poate fi întîlnită. Invocarea sărăciei, a nevoilor, a disperării și izolării răbdade de poporul pomac stau însă în prim plan. Formule de genul „oameni de rangul doi” sau „durere” apar foarte frecvent în text.

Al doilea fiu al unei familii cu șapte copii, pentru care studiile la Liceul de Poliție reprezenta singura șansă de a evada din satul său, marginalizat de colegi, niciodată acceptat cu adevărat din cauza provenienței sale, Saraev caută tot timpul vinovați pentru situația sa. Răspunsul nefiindu-i la îndemînă, găsește ca principal vinovat al „izolării” și „subdezvoltării” populației din Rodopi — islamul. Numai trecerea la religia creștină, consideră el, poate ajuta în depășirea acestei situații și la reconcilierea cu restul populației Bulgariei (Saraev 1996: 110-117). Singura cale, consideră Saraev, este ca pomacii să nu mai fie tratați ca obiect al istoriei, ca un popor care n-are decît să aștepte pînă la următoarea schimbare politică pentru a-și afla, odată pentru totdeauna, soluția la problemele care au dus la dezbinarea lor.

Din aceste idei reiese clar că s-a preluat fără discernământ conceptul naționalist al secolului trecut, fără ca Saraev sau adepții lui să fie conștienți că această dezbinare a fost posibilă doar după apariția acestui concept naționalist. În acest sens, convertirarea este un criteriu important pentru apartenența la națiunea bulgară. Motivul istoric este înlocuit de urmările acestuia. Pentru cei loviți, pentru familiile și rudele lor, acest fundal teoretic nu are nici o importanță. Tot ce-și doresc ei este să-și vadă copiii scăpați de aceste probleme.

Dispoziția unei părți a pomacilor de a se alinia majorității, nu este însă suficientă pentru depășirea distanței dintre cele două grupuri etnice. De asemenea, nu este suficientă nici pentru a vorbi de un proces de asimilare, „deschiderea” majorității avînd și ea un rol important în acest proces, iar majoritatea bulgară ezită încă să-i recunoască pe pomaci ca cetățeni cu drepturi egale. O serie de prejudecăți și stereotipuri se mențin în continuare influențînd relația dintre ei și pomaci. 80,45% (în 1992) și 76,7% (în 1994) dintre femeile bulgare considerau de neînchipuit căsătoria cu un pomac. Pe de altă parte, 33,4% (în 1992), respectiv 40,2% (în 1994) dintre femeile pomace nu s-ar fi căsătorit sub nici o formă cu un bulgar (Kanev, 1996: 180). Mai multe informații despre distanța socială dintre bulgari și pomaci ne oferă următorul tabel:

Distanța socială față de pomaci — Răspunsuri negative în procente (%)

	Bulgari, 1992	Bulgari 1994
căsătorie cu un pomac	80,4	76,6
prietenie cu un pomac	46,6	35,2
a trăi în același sector cu pomaci	40,1	21,6
a lucra laolaltă cu pomaci	21,8	16,5
a trăi în aceeași localitate cu pomaci	28,4	14,3
a trăi în aceeași țară cu pomacii	19,3	11,3

Sursă: Krasimir Kanev, în: *Revoluția în rate. Bulgaria pe calea democrației*, 1996: 179.

Străduința pomacilor — prin convertirea la creștinism — de a obține acceptarea deplină din partea majorității și recunoașterea lor ca „bulgari adevărați”, nu a dus la rezultatul scontat. Independent de faptul că se consideră creștini sau musulmani, ei rămîn în ochii bulgarilor tot pomaci.

Trebuie arătat că această căutare de a se identifica a pomacilor este înainte de toate o căutare a acceptării în exterior (*out-group*). În ce măsură putem vorbi despre o schimbare culturală, trebuie analizat cu mare atenție. Putem urmări tendințe foarte diverse: la unii dintre pomaci (mai ales la cei din marile orașe) se poate observa o apropiere accentuată de majoritate — în activități, valori, atitudini, dar și în comportament —, pe cînd la alții, convertirea se dovedește a fi doar un semnal adresat mediului social înconjurător. Problema rămîne deschisă: ori convertirile vor avea ca rezultat asimilarea totală de către majoritatea bulgară ori, în anumite condiții, ea va duce la reconstituirea diferențelor etnice.

A doua „alternativă” importantă a pomacilor din Bulgaria este cea pro-turcă. La fel ca în cazul bulgarizării, și în acest caz se pune întrebarea dacă este vorba de un proces de asimilare sau de o solidarizare religioasă și politică cu ethosul turcesc, fără însă a se renunța la barierele dintre cele două comunități.

Turcii bulgari, care la recensământul din 1992 numărau 800.000 de suflete, constituie azi grupul minoritar cel mai mare și cu cea mai mare influență în țară. În noul context socio-politic din Bulgaria post-comunistă, ei au parcurs un proces de emancipare ajungând dintr-o minoritate asuprită la o forță politică semnificativă.

La începutul anului 1990 s-a fondat „Dvizenie za Prava i Svobodi” (DPS, Mișcarea pentru libertate și drepturi). Cîteva luni mai tîrziu această organizație a fost înregistrată oficial și a participat la alegerile parlamentare. În acest fel s-a legalizat primul partid al minorităților.

De atunci, DPS joacă un rol important pe scena politică a Bulgariei. Reprezentarea parlamentară a DPS, împreună cu „Sajus na Demokraticnite Sili” (SDS) — un partid anticomunist — a trimis partidul socialist în banca opoziției. În timpul crizei guvernamentale din 1992, DPS s-a opus partenerului de coaliție, înclinînd prin aceasta balanța în favoarea noului guvern. Cu toate că și DPS a suferit o scădere a voturilor la alegerile din 19 aprilie 1997, el rămîne totuși unul din partidele cele mai importante, avînd o sută de deputați și doisprezece parlamentari în Adunarea Națională prin care își poate exprima voința sa politică. Popularitatea de care se bucură DPS atrage în continuare un număr mare de pomaci. După afirmarea președintelui lor, Ahmed Dogan, în februarie 1991, deci la un de la schimbarea regimului politic în Bulgaria, dintre cei 100.000 de membrii ai săi, 5,8% erau de origine pomacă. La alegerile democratice ce au vut loc din 1989 încoace DPS a reușit să atragă de partea ei toată populația turcă și o mare parte a pomacilor. Hotărîtor este faptul că în regiunile cu populație pomacă majoritară (cum sînt Smoljan și Blagievgrad), conducerea partidului este aleasă din rîndurile pomacilor tineri. Astfel, ei au avut pentru prima oară posibilitatea de a-și articula problemele regionale.

Această linie politică comună turcilor bulgari și pomacilor face front comun împotriva întregului spectru al partidelor nemusulmane. Cei mai mulți dintre pomacii care fac parte din orientarea pro-turcă simpatizează cu activitatea politică pe bază religioasă a DPS, susținînd ideea, că doar un partid care se definește prin a fi musulmam poate să le apere pe deplin drepturile și interesele. Paralel cu solidarizarea politică a pomacilor cu turcii din Bulgaria (care nu presupune totuși și depășirea barierelor dintre cele două grupuri etnice) se poate evidenția tendința constantă a unor pomaci de a se defini ca turci. Ne putem da seama de acest fapt din rezultatele unor sondaje, cum ar fi de exemplu, recensământul din 1992 la care 35.000 de pomaci nu numai că s-au declarat de naționalitate turcă, dar au indicat ca limbă maternă limba turcă, tocmai pentru a face imposibilă orice diferențiere de comunitatea turcă.

Au existat și câteva cazuri regionale în care la îndemnul clericilor musulmani pomacii s-au declarat etnici turci. Au fost cazuri în care pomacii nu au fost înmormîntați după ritul musulman pînă cînd nu și-au reluat numele inițial turco-arab. În pofida discuțiilor aprinse, provocate și de comentarea acestor cazuri în presa bulgară, acestea nu trebuie totuși generalizate; ele sînt produsul unui specific regional foarte restrîns, în care un rol important l-a jucat după 1989 presiunea de consolidare venită din partea comunității musulmane, ca și cea de redefinire a pozițiilor de putere și de prestigiu în rîndul *hodjaurilor*. Motivele mai ascunse pentru care o parte a pomacilor trag către etnia turcă le reprezintă cultura și religia comună a celor două comunități musulmane. Un rol important îl joacă și tendința de a nu se face diferență între denumirile de turc și musulman. Și nu în ultimul rînd, un rol important l-a avut și statul bulgar, care prin măsurile de oprimare și asimilare a întărit solidaritatea celor două comunități.

Această formă de căutare a identității în rîndul pomacilor poate fi înțeleasă ca o luptă comună a populației mahomedane pentru o prezență mai articulată pe scena politică post-revoluționară. Prin alierea la cea mai puternică grupare politică musulmană din țară se caută o recunoaștere mai mare și o influență mai puternică în societatea bulgară de azi. În acest caz „căutarea identității” în rîndul pomacilor nu este doar o căutare a unei apropiieri pe bază cultural-religioasă de turcii bulgari, ci și expresia unei dorințe de egalitate pe plan politic și social cu aceștia. Ceea ce înseamnă că strădaniile lor au și un motiv politic. Trebuie arătat că încercarea pomacilor de a se identifica cu turcii din Bulgaria rămîne în continuare unilaterală. Indiferent de cum se definesc, ei sînt văzuți și socotiți de restul populației bulgare ca fiind pomaci. Barierele etnice și atitudinile negative între cele două comunități se mențin și în continuare. Datele despre distanța socială față de pomaci ne arată că 62,1% (în 1992) și 64,9% (în 1994) dintre turci nu ar fi fost dispuși să se căsătorească cu o persoană de origine pomacă. Pe de altă parte, 18,9% (1992) și 20,7% (1994) dintre turcii chestionați nu acceptă o prietenie cu membrii ai comunității pomace. 26,9% (1992) și 8,4% (1994) dintre cei întrebați nu acceptau nici măcar să trăiască în același cartier cu ei, iar 6,2% (1992), respectiv 6,7% (1994) dintre respondenți nu ar fi acceptat în nici un fel să lucreze cu aceștia, așa cum indică și tabelul de mai jos.

Distanța socială față de pomaci — Răspunsuri negative în procente (%)

	Turci, 1992	Turci, 1994
căsătorie cu un pomac	62,1	64,9
prietenie cu un pomac	18,9	20,7
a trăi în același sector cu pomaci	26,9	8,4
a lucra laolaltă cu pomaci	6,2	6,7
a trăi în aceeași localitate cu pomaci	17,8	5,8
a trăi în aceeași țară cu pomacii	19,3	11,3

Sursă: Krasimir Kanev, în *Revoluție în rate. Drumul Bulgariei către democrație*, 1996:179.

Concluzii

Toate aceste orientări în rîndul populației pomace din Bulgaria ne arată cît de diferit se poate manifesta o comunitate în căutarea identității sale în cadrul aceleași populații. De asemenea, ele ne arată discrepanța care există în cadrul acestei comunități: criza identitară, instabilitatea, fragmentările au fost din totdeauna caracteristice acestei populații.

De la trecerea unei părți a populației Bulgariei la religia musulmană, noi membrii ai comunității musulmane au fost expuși — atît de către majoritatea bulgară, cît și de credincioșii turci — unor așteptări divergente. În cazul unor relații pozitive dintre diferitele grupuri etnice aceste așteptări nu reprezintă încercări grele pentru indivizi. În cazul însă în care acestea au rezultat din conflicte sau distanțări, valorile și așteptările diferitelor grupuri conduc la tensiuni care îngreunează găsirea unui echilibru între cele două sisteme de valori și necesită un autocontrol și o toleranță individuală mult mai mare, asociate fiind îndoiala, nesiguranța și ambiguitatea. În asemenea situații, nesiguranța a fost cea care a devenit punctul de pornire pentru o disponibilitate la schimbare sau afirmare. Apartenență etnică și culturală incertă a pomacilor, accentuată de presiunea venită din exterior, a dus la apariția diferitelor identități.

Ce orientare va avea noua evoluție a asumării identității pomacilor este foarte greu de prognozat. Divizarea în grupuri și grupulețe nu le permite să aleagă o cale comună. Putem susține, cu o marjă mare de probabilitate, că în viitorul apropiat ne putem aștepta la o adîncire a acestei discrepanțe. Factori precum presiunea de consolidare din partea populației pomace, revitalizarea simbolurilor islamiste, dar și procesul de asimilare în cadrul comunității pomace vor juca și pe mai departe un rol important.

Aici trebuie arătat că influența diferitelor culturi, ca și nrecunoașterea apartenenței etnice în relațiile sociale, nu trebuie să ducă neapărat la pierderea orientării și la crize de comportament social. Chiar dacă un potențial conflict pare inevitabil, în viața cotidiană cei mai mulți sînt capabili să găsească un mod de a evita conflictele.

Căutarea identității în rîndul pomacilor, ca și fenomenul crizei de identitate, și capacitatea de a se transforma este mai degrabă un răspuns la faptul că inegalitatea dintre popoarele Bulgariei nu a fost încă depășită. Acesta este rezultatul unei politici de asimilare dusă împotriva populației musulmane de-a lungul secolelor, a unei politici de excludere a pomacilor din societate. Prin schimbarea cadrului social este de așteptat ca și în rîndul pomacilor să aibă loc o stabilizare și, înainte de toate, o despărțire a factorului emotiv de problema identitară.

Este deosebit de important ca în această regiune diferența confesională și etnică să nu mai poată fi folosită ca atu politic. Egalitatea în drepturi și valori dintre diferitele grupuri etnice ar putea elimina relațiile de putere și de statut pe baze etnice.

În cele din urmă se poate constata că nu există identități care să nu fie supuse transformării. Acestea sînt mai de grabă dimensiuni care sînt deschise și supuse transformărilor sociale.

Grupul inițial se dovedește a fi o bază constitutivă de lungă durată a unei identități de grup. (Greverus 1978: 241). Identitățile pot fi influențate și determinate pe baza interacțiunii pe plan social sau pot depinde de influențe politice.

Căutarea identității la diferite grupuri etnice poate lua forma unui „management identitar” (Greverus) sau al unei „creări a identității” (Robins), un proces în care caracteristicile etnice sînt folosite în vederea atingerii anumitor scopuri sociale. (Greverus 1981: 223-233) Aici este vorba de un proces secundar, la care etnicitatea nu este sinonimul etniei sau al grupului etnic, ci al evoluției către o etnie. Caracteristicile etniei nu reprezintă în cazul de față decît baza unei acțiuni cu țel bine definit. Acest proces este definit de Ina-Maria Greverus ca o „nouă etnicitate”. □

Traducere de László Kacsó

*

Jordanka TELBIZOVA-SACK (1963) a studiat filosofia la Sofia și științele politice la Göttingen (Germania). A publicat mai multe lucrări analizînd situația politică, socială și etnică din Bulgaria postcomunistă.

Jordanka Telbizova-Sack, *Die Pomaken Bulgariens zwischen Identitätsverlust und Selbstbehauptung*, studiu publicat în *Halbjahresschrift für südosteuropäische Geschichte, Literatur und Politik* (nr. 1/1999), preluat cu permisiunea editorilor.

Multiculturalitatea, lumini și umbre

ADRIAN MARINO

Problema „multiculturalității” este, în același timp, simplă și complicată. Simplă și chiar foarte simplă, dacă precizăm cu claritate sensul cuvintelor și ne eliberăm de prejudecăți ideologice și naționaliste. Complicată, dacă folosim această noțiune în polemici ideologico-șovine interminabile, pe un fond de naționalism etnicist ireductibil. Iar aceasta, orice s-ar spune, corespunde doar mentalității naționaliste tipice secolului 19 și nu sfârșitului de secol 20. O perioadă în care problema integrării europene, și, deci, a determinărilor etnice, a tradițiilor culturale și chiar concepția suveranității naționale suferă transformări, unele importante. N-ar trebui să uităm o clipă, în toate definițiile despre culturalitate, legislația europeană actuală în acest domeniu. Inclusiv articolul 20, paragraful 2, din actuala *Constituție a României*: „dacă există neconcordanță între pactele și tratatele privitoare la drepturile omului, la care România este parte, și legile interne, au prioritate reglementările internaționale”. Este evident că acest principiu se aplică și legilor referitoare la minoritățile naționale și la protecția drepturilor și datoriilor lor constituționale.

Să ne lămurim, mai întâi, ce se înțelege, în mod riguros, legitim, prin „multiculturalitate”. Ea presupune, în primul rând, recunoașterea, fără nici o rezervă sau limitare, a realității pluralismului și varietății culturale. Pe scurt: a identității culturale a oricăror minorități. În al doilea rând, respingerea categorică a principiului asimilaționismului. În același timp, contestarea prejudecății curente referitoare la superioritatea identității culturale a majorității naționale asupra identității culturale a minorității etnice. Deplina egalitate culturală devine o consecință și o necesitate firească a coexistenței etnice.

Trebuie, în același timp, bine disociat între „multiculturalitate”, care reprezintă o realitate obiectivă, de fapt, și „interculturalitate”, care reprezintă, incontestabil, un pas mai departe. Etnocentrismul este depășit. Se pune accentul pe interdependență, recunoașterea reciprocă de valori, influența și îmbogățirea în

dublu sens, depășirea oricărui izolaționism, respectul diferențierilor, cultivarea unui spirit de dialog, comunicare și colaborare între diferitele culturi naționale existente pe teritoriul unui stat. Unii observatori obiectivi din rândurile unor minorități naționale, au făcut, în mod salutar, această distincție strict necesară.¹

Revenind la „multiculturalism”, nu este necesar un foarte acut spirit de observație pentru a reține două interpretări, în parte paralele, în parte contradictorii. Și, orice s-ar spune, aceasta din urmă în opoziție directă cu mentalitatea europeană (inclusiv instituționalizată și legiferată) de la sfârșitul secolului 20. După o accepție — trebuie recunoscut deschis — larg răspândită, „multiculturalismul” este interpretat doar în sens pur defensiv, închis. Dacă s-ar putea, chiar autarhic. Altfel spus, „multiculturalismul” devine un scop în sine, izolaționist, refractar sau ostil — în fapt, dacă nu și declarat — oricăror relații „interculturale” reale. Dacă „multiculturalismul” este gândit de unii doar ca o formă de protecție strict etnică, nu ezităm să declarăm o astfel de interpretare ca perimată, sterilă și la limită, chiar anti-modernă. Ca să nu folosim cuvinte compromise precum „reacționară” sau „șovin-naționalistă”. Sîntem primii care s-o recunoaștem și s-o subliniem cu tărie: cultura oricărei specificități etnice trebuie apărută, conservată, stimulată. Dar dacă ne limităm doar la conservarea „naționalistă”, fără nici o altă preocupare, este cazul să amintim că liberalii secolului 19, inclusiv maghiari, considerau naționalitatea doar un simplu „accident etnografic” și nimic mai mult. Supralicitarea, exclusivismul și izolaționismul etnic erau excluse. Este de mirare că unii teoreticieni, inclusiv unguri, inclusiv ideologi, nu-și amintesc și de concepția marelui liberal maghiar L. Kossuth, care a folosit, spre sfârșitul vieții, chiar această formulă: „accident enografic”.² Principiile democratice, liberale, ale drepturilor omului și celelate depășesc, trec cu mult dincolo de aceste „accidente etnografice”. Dogmatizarea și mitizarea lor sînt excluse. Ele sînt, evident, realități incontestabile. Doar că nu putem rămîne la infinit — minoritari sau majoritari — limitați doar la acest stadiu depășit și anchilozat de gîndire. Cine este adeptul exclusiv al stadiului naționalist de gîndire, în înțelesul strict defensiv, izolaționist, autarhic etc., are toate șansele să alunece spre intoleranță etnică și, cu atît mai grav, spre șovinism. Iar acesta este un izvor de detestabile și periculoase conflicte etnice, oricare le-ar fi motivația. Să nu se supere nimeni, români și maghiari: nu se mai poate gîndi, la sfârșitul secolului 20, în termeni naționaliști, uneori exaltați și restrictivi, specifici secolului 19. Atunci această ideologie era fecundă și pozitivă. Azi, ea este depășită și negativă. De ce?

Recunoaștem, din nou, că tradițiile minorităților naționale trebuie respectate și apărute. Dar ne putem limita, la infinit, doar la acest obiectiv strict defensiv? În unele împrejurări, recunoaștem din nou și fără nici o ezitare, că apărarea, chiar energică, este necesară. Ea este impusă de diferite momente istorice. Tranzitorii. Totuși, conservarea identității culturale naționale reprezintă, azi, indiscutabil, doar

un mijloc și nu un scop unic, definitiv și de neînlucuit. De considerat doar ca un cadru defensiv și nu ca un obiect exclusivist. A te preocupa numai de conservarea etnicului și a ignora sau a te dezinteresa total și de rezultatele creatoare ale dezvoltării libere a culturii minorităților naționale reprezintă o poziție limitată, îngustă, ca să nu spunem retrogradă. Se invocă mereu, și pe drept cuvânt, valorile europene, între care și „individualismul”. Or, acesta, în ordinea culturală, stimulează și impune primatul creației individuale — evident totdeauna de o anume origine și tradiție etnică — asupra valorilor etnice colective, nediferențiate, care ignoră diferențierile și ierarhizările calitative, bine individualizate. Mai mult, și pe drept cuvânt, „conform rețetei liberale general acceptate, conflictele de natură politică generate de separatismul și exclusivismul etnic pot și trebui anihilate în comunitatea politică superioară a națiunii”.³ Recunoașterea și, mai ales, punerea în aplicare a acestui principiu esențial, incontestabil, este plin de consecințe. El se lovește, totuși, de o serie de obstacole. Intrăm într-o zonă unde luciditatea și lipsa, mai ales, a prejudecăților, este extrem de importantă. Chiar decisivă.

Unii raționează astfel: deocamdată să ne apărăm „naționalitatea”. Să lăsăm selecția valorilor pentru mai târziu. Se uită însă faptul că dacă „naționalitatea” trebuie, bineînțeles, apărată și justificată cu toate argumentele legitime, nimic și nimeni nu o apără mai bine decât exponenții săi de valoare. Respectiv, personalitățile naționalității în cauză, spiritele sale cu adevărat creatoare, de prestigiu și deci convingătoare. Un principiu aproape permanent ignorat de o categorie de „naționaliști” (și așa începe, în primul rînd cu naționaliștii și șovinii români, dar nu numai) care folosesc ideea națională doar în vederea unor cariere politico-sociale strict personale. Neavînd calități individuale, ci doar foarte multă infatuare și ambiție, ei se proclamă unicii apărători ai inflexibilei „naționalități” („noi sîntem români”, „noi sîntem maghiari”). Fără a dovedi, în realitate, în plus, nici o calitate personală, intrinsecă, profesională. Ca să nu mai vorbim, cultural-creatoare. Această categorie, foarte răspîdită, exploatează politicianist și individualist, „multiculturalismul”, cu o bună doză de ipocrizie și carierism. Nu putem fi de acord, în nici un caz, cu o astfel de interpretare abuzivă, a unui principiu, în esență, cum nu se poate mai legitim și mai generos.

Să luăm un exemplu de cea mai strictă actualitate transilvană. Înmulțirea universităților de stat românești, în diferite centre fără tradiție culturală academică reală. Deși lipsa de cadre, într-adevăr calificate, competente, este cît se poate de evidentă, asistăm la improvizații. La multiplicarea pe bandă rulantă a unor mediocrități evidente. În același timp se pune întrebarea: nu aceeași primejdie pîndește și viitoarele universități maghiare, fie particulare, fie de stat, al cărui principiu și legitimitate nu le punem în nici un caz în discuție. Dacă intelectualitatea română pseudo-„universitară” este adesea improvizată, mediocră, nu aceeași mediocritate pîndește și viitoarele cadre „universitare” maghiare? Este suficientă

simplică apartenență etnică pentru a face un *bun* profesor universitar? Evident, nu. Or, această problemă, extrem de reală și acută, este foarte rar adusă în discuție. Fiindcă „deranjează” pe foarte mulți veleitari români sau maghiari, în căutare de poziții sociale cât mai înalte și comode.

O serie de publicații recente se apropie, din fericire, foarte mult, de adevăr. Fie când revendică clarificarea conceptuală strict necesară, fie când demistifică unele formule aparent moderne. În realitate, la fel de naționaliste precum au fost cele din secolul trecut.

Unii cercetători competenți, cîștigați definitiv cauzei „multiculturalismului”, își pun nu mai puțin întrebarea: „Cîți dintre ei (adeptii acestei concepții — *n.n.*) puteau defini, de fapt, ce înseamnă «multiculturalitate»”.⁴ Respectul și simpatia pentru alteritatea etnică, pentru garantarea „realei egalități a șanselor” este, repetăm, în afară de orice discuție. Doar că spiritul critic nu trebuie să lipsească. Clarificarea noțiunilor de bază reprezintă o necesitate imperioasă în orice împrejurare. Din care cauză, unii universitari maghiari își dau seama, cu luciditate, că nu există, doacamdată, cel puțin pentru toate proiectele universitare în curs, „cadre suficiente”.⁵ Iar în lipsa acestor „cadre”, „multiculturalismul” devine mai curînd un simplu slogan politic, propagandistic. Mai mult. Dacă se dorește, în spirit european, bineînțeles, „mai puțină statalitate și mai multă inițiativă individuală”⁶, de ce acest principiu nu ar fi valabil și în cultură? Inclusiv în domeniul universitar? Dacă elogiem — și pe drept cuvînt — tipul de cultură occidental, care are în centrul său „respectul față de individ mai ales”,⁷ de ce intelectualul, omul de cultură, indiferent de rădăcinile sale istorice și etnice, n-ar trage toate consecințele acestei realități și calități obiective? Căci dilema profundă, esențială, rămîne următoarea: „etnicitate” (colectivă, nediferențiată) sau „individualitate” (diferențiată, calitativă)?

Au deci perfectă dreptate cei ce preconizează o astfel de apreciere și educație începînd încă din școală. Ea trebuie să cultive, în primul rînd, „multiculturalitatea”, „prezentarea comunităților naționale în convergență cu majoritatea”. Nu izolaționismul. Pe bună dreptate se subliniază și faptul — capital la nivelul relațiilor interumane și interetnice — că o astfel de orientare este necesară „spre a evita crearea complexelor de superioritate, respectiv de inferioritate”.⁸ Oricine privește însă cu realism esența unor conflicte, ajunge inevitabil la această explicație. „Infatuarea” românească, stridentă și agresivă, este egalată de o „infatuare” maghiară, nu mai puțin evidentă și activă. Folosim, după cum se vede, eufemisme, fără a intra în amănunte și a da exemple precise. O etnie nu este superioară altei etnii prin simpla sa existență sau atestare istorică. Dar unii indivizi, aparținînd unei etnii, sînt sau pot fi superiori unii altora. Datorită exclusiv unor vocații și calități personale. „Numai personalitatea este bine suprem” (Goethe).

Trebuie renunțat, în același timp, și la ideologizarea (alt eufemism) unor date istorice. Unele discutabile. Se afirmă, de pildă, că tradiția „Europei Centrale”

ar fi încă foarte puternică în Transilvania și deci că revenirea la această tradiție ar constitui cea mai bună garanție a prezervării și cultivării „multiculturalității”. Doar că, dacă nimeni nu contestă existența istorică a unei tradiții „central-europene”, aceasta, după decenii de nivelare comunistă, aproape că nu mai există în Transilvania. Ea a devenit, de fapt, un mit istoric și nimic mai mult. Observatori lucizi și fără prejudecăți nu ezită să sublinieze această evidență. Din moștenirea habsburgică „nu a mai rămas aproape nimic concret”.⁹ Forța civilizatoare a vechii „Mitteleurope”¹⁰ este azi — regretabil sau nu — aproape o iluzie.

Dacă lucrurile stau astfel — și ele stau astfel fără îndoială — toate soluțiile propuse pentru protejarea „multiculturalității” Transilvaniei („autonomie”, „federalizare”, „devoluție” etc.) devin, după nu puțini observatori, irealizabile și nerealiste. Mai întâi datorită faptului că nimic nu justifică, în cele mai multe cazuri, superioritatea actuală a acestei provincii asupra restului României, pe care ar scoate-o salutar din „balcanism” și „subdezvoltare” și ar integra-o civilizației și culturii „Europei Centrale”. Nivelarea comunistă a devenit, din nefericire, o tristă realitate. Iar invocarea rezultatului votului din 1996, care ar indica o conștiință civică ardeleană mai ridicată, nu este deloc concludent. Deoarece nu există nici o certitudine că el se va repeta și în anul 2000. Eventualitate puțin probabilă. Există, în plus, și destule spirite șovine românești care fac următorul proces de intenție soluției „devoluției”. Ea s-ar desfășura, într-o astfel de ipoteză polemică, în două etape. În prima, se transferă asupra unui guvern regional, autonomist, ardelean, o parte a atribuțiilor guvernului român central. După modelul recent, de pildă englez, când Scoției i s-a recunoscut un guvern regional și o largă autonomie provincială. Într-o a doua fază (repetăm: pur ipotetică, speculativă), același guvern autonom transilvan ar proceda, tot prin „devoluție”, la o apropiere de o formație federală statală central-europeană. Speculații răuvoitoare, firește. Dar ele exprimă o anume stare de spirit a unor naționaliști români, care combat pe adepții intransigenți ai autonomiei Transilvaniei, definită cu un nou termen, anglo-saxon, „devoluție”. Mai puțin controversat, ca să nu spunem impropriu, precum „autonomie” sau „federalizare”.

Dacă este foarte adevărat că „Europa Centrală” este azi doar o amintire îndepărtată, parțială, fragmentară, întreținută doar de o parte a vechii generații ardeleni sau un mit pur ideologic al unei categorii restrinse de intelectuali, nu este mai puțin adevărat că anumite particularități regionale, totuși există. Pentru un observator al anilor '70, de pildă, când a început procesul ceaușist de strămutare, în Ardeal, a unor mase de moldoveni, pentru „românii din zonă (din Transilvania — *n. n.*)... noțiunea de cetățean român era secundară în raport cu cea de ardelean”.¹¹ Pentru noi înșine, „regățean”, mai precis ieșean, adus de împrejurări pur biografice, după o lungă perioadă de detenție, la Cluj, impresia cea mai puternică a fost de „regionalism”. Mai precis, de „provincialism”. Căci marele și tristul adevăr, riguros istoric, este următorul: Transilvania a fost și a rămas, din nefericire, o „provincie eternă”. Sub habsburgi, apoi în perioada dualismului, Transilvania a fost și a rămas

o provincie de graniță, la marginea unui imperiu. Oarecum, în sensul simbolic al fortăreței din *Il deserto dei Tartari* de Dino Buzzati. După Unire, deci după 1918, ea a rămas tot o provincie, centrul de putere deplasându-se la București. Iar provincia — oricare și oriunde ar fi ea — are o serie de particularități negative. Dintre acestea am nota, deocamdată, doar două: 1. existența și superioritatea ierarhiilor și a valorilor strict locale, regionale, asupra celor centrale, naționale; 2. existența, eficacitatea și superioritatea sistemelor sociale locale de relații (legături de familie, clanuri locale, partide de „nepoți” etc.), asupra sistemelor de relații extinse și funcționale la scară națională. „Regăteanul”, mai ales dacă era funcționar, este sau era considerat oarecum, un corp străin, un fel de „străin”. Dacă nu un indezirabil. În orice caz, destul de greu de asimilat, distinct. Delimitat în mod tacit de restul populației transilvane.

În aceste condiții generatoare de controverse, a apărut singura soluție logică, obiectivă și legitimă: nu ideea de autonomie, ci de largă descentralizare administrativă și financiară. Ea a fost formulată cu claritate, încă din 1931, de Romulus Boilă. Idei asemănătoare avea de altfel și Gh. Bariț, încă în 1865. Ea se impune, cu atât mai mult în perioada actuală, ca o alternativă, ca să nu spunem ripostă, la centralismul excesiv al statului actual. Sînt destule indicii care dovedesc răspîndirea și acceptarea, pe scară largă, a acestei idei. „Descentralizarea și autonomia locală sînt condiții obligatorii ale realizării unui stat democratic, adaptat la cerințele contemporane”.¹² Sau: „un grad de descentralizare a vieții sociale cu cît mai ridicat cu atât mai bine”.¹³ În acest sens se pronunță și *Rezoluția 232 (1992) cu privire la autonomie, minorități, naționalism și Uniunea Europeană*.¹⁴ Consensul pare să se stabilească în jurul acestei soluții: „Rezolvarea problemelor României, inclusiv ale Transilvaniei, nu constă, cel puțin în momentul de față, într-o opțiune federalistă minunată teoretic și imposibilă pragmatic, ci într-un proces de descentralizare reală a administrației”. Cum s-a și observat de altfel: doar descentralizarea reală poate înlocui sistemul centralist, considerat de actuala clasă politică doar ca „pe un fel de armă secretă ce poate asigura continuitatea la putere”. În același timp — aspect deloc neglijabil — soluția federalistă „ar provoca noi probleme, ba chiar și tensiuni și situații explozive, inclusiv prin exploatarea demagogică a subiectului de către partidele și grupările «patriotice»”.¹⁵ Bineînțeles, românești-șovine, în primul rînd.

Opusul centralizării excesive și abuzive nu este federalismul sau „devoluția” (noțiunea n-a pătruns nici pe departe în conștiința politică românească, iar definiția sa rămîne încă aproximativă), ci descentralizarea. O descentralizare aplicată riguros și în mod egal pe întreg teritoriul României: și în Moldova și în Covasna și la Călărași etc. etc. În zona transilvană, „multiculturalitatea” ar fi efectiv realizabilă doar prin descentralizarea administrativă și financiară radicală, la toate nivelele și în toate instituțiile vieții sociale și culturale. Dar în cadrul statului român unitar,

efectiv și sistematic descentralizat, cu o largă și consecvent aplicată autonomie locală, respectiv autoadministrație locală. Existența sa — o recunosc și unii maghiari lucizi¹⁶ — nu poate fi însă pusă în discuție, sub nici o formă, în această etapă a istoriei europene. □

NOTE

1. Andrei Roth, *Interculturalitate și multiculturalitate*, în: **Naționalism sau democra-tism?** (Tirgu-Mureș, Editura Pro Europa, 1999), p. 241.
2. L. Kossuh, *Souvenirs et Ecrits de mon exil. Période de la guerre d'Italie*. (Paris, Plon, 1880), p. XI (**Avant-Propos**).
3. Gusztáv Molnár, *Problema transilvană*, în **Problema transilvană**, Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) (Iași, Polirom, 1999), p. 17, 25.
4. Gabriel Andreescu, *Lentoarea conceptelor, viteza evenimentelor*, în: **Problema transilvană**, p. 196, 197.
5. Andrei Roth, *op. cit.*, p. 266.
6. Gusztáv Molnár, *Problema transilvană în noul context politic*, în: **Problema transilvană**, p. 177.
7. Antonela Capelle-Pogăcean, *Chestiunea transilvană și dimensiunea etnică*, în: **Problema transilvană**, p. 128.
8. Victor Neumann, *Educația inter- și multiculturală prin intermediul manualului de istorie*, în: **Studii istorice româno-maghiare**. Volum editat de Lucian Nastasă (Iași, Fundația Academică „A.D.Xenopol”, 1999), p. 273, 275.
9. Sorin Mitu, *Iluzii și realități transilvane*, în: **Problema transilvană**, p. 76.
10. Cf. Miklós Bakk, *România și Europa Centrală (două compromisuri istorice)*, în: **Problema transilvană**, p. 57.
11. Renate Weber, *Transylvania, evoluție sau devoluție*, în: **Problema transilvană**, p. 99.
12. Sorin Mitu, *op.cit.*, p. 77.
13. Gabriel Andreescu, *De la „problema transilvană” la „problema europeană”*, în: **Problema transilvană**, p. 45.
14. Cf. Renate Weber, *op.cit.*, p. 85.
15. Liviu Antonesei, *Un studiu foarte incitant. Cîteva paranteze la „Problema transilvană”*, în: **Problema transilvană**, p. 138, 139, 142.
16. De ex., Andrei Roth, *op. cit.*, p. 259.

*

Adrian MARINO este doctor în litere, laureat al premiului Herder, membru într-o serie de asociații internaționale de literatură comparată și de critică literară, autor a numeroase lucrări, studii și articole publicate în țară și peste hotare, printre care *Opera lui Alexandru Macedonski (1967)*, *Dicționar de idei literare (1973)*, *Carnete europene (1976)*, *Pentru Europa. Integrarea României (1995)*, *Revenirea în Europa (1996)*.

Credință și libertate

Pentru o separație între biserică și stat

ANTI-DEFAMATION LEAGUE

Religia în școlile publice

În prezent, cea mai mare amenințare în problema separației dintre biserică și stat o prezintă școlile publice, chiar locul unde americanii de orice proveniență socială învață pentru prima oară valorile cruciale ale libertății și toleranței. Iar acum, când populația noastră se diversifică tot mai mult, aceste valori sînt mai importante decît oricînd. Școlile publice trebuie să îi facă pe elevii de orice origine să se simtă la fel de bineveniți, dacă este să dăinuie democrația. Introducerea practicilor sectare în acest domeniu ar distruge această funcție importantă, ceea ce i-ar intimida pe elevii care aparțin minorităților religioase și ar compromite exprimarea religioasă a tuturor grupărilor.

Cei mai vulnerabili sînt elevii aparținînd religiilor minoritare. Nimeni nu se va simți mai jenat și mai izolat decît un copil evreu sau musulman, obligat să participe la, sau să se retragă din activitățile de orientare creștină. Totodată, școlarii care formează grupurile majoritare pot ajunge, în final, să se identifice în cultul dictat de profesorii de școală și de birocrați. Nici unul dintre cele două rezultate nu este bun pentru libertatea religioasă sau individuală.

Disputa cu privire la rugăciunea în școală este una din polemicile cele mai vechi în materie. De peste 40 de ani, hotărîrea definitivă a judecătorilor a fost, în repetate rînduri, că rugăciunea organizată de școală este neconstituțională, dar susținătorii ei în tot atîtea rînduri încearcă să o reinstaleze în drepturi. Aceasta în condițiile în care ultima lor tentativă, numită, pentru a abate atenția, *Amendamentul cu privire la libertatea religioasă*, a eșuat în 1988, și s-a bucurat de un sprijin substanțial în Congres.

Datorita faptului că elevii din școlile publice sînt, prin firea lucrurilor, tineri și sensibili, judecătorii au realizat de mult cu cîtă grijă trebuie protejați de presiunile

colegilor și ale instanțelor oficiale. Judecătorii realizează că prin clauza bisericii oficiale din Primul Amendament trebuie să se înțeleagă că elevilor nu trebuie să li se lase niciodată impresia că vreo credință, în particular, sau religie, în general, ar fi aprobată sau preferată oficial.

Pe lângă acest efect de discriminare față de minoritățile religioase, la ora de rugăciune organizată la școală, elevilor de toate credințele li se spune că religia este o funcție legitimă a statului. Nu acesta este însă idealul american de libertate religioasă. Autorii Constituției au respins în mod clar orice exprimare care ar fi oferit o bază legală ajutorului guvernamental pentru instituțiile religioase. Aceasta nu înseamnă, desigur, că elevii sînt obligați să își lase credințele religioase la ușa școlii. Mitul „Sălii de clasă fără Dumnezeu” este doar atît — un mit. Manifestările religioase din școli, izvorîte cu adevărat din libertatea convingerilor, nu au fost niciodată judecate ca ilegale. Interzicînd rugăciunea și alte activități religioase conduse sau organizate de autoritățile școlare și de profesori, judecătorii lasă, în același timp, loc cu prisosință exprimării religioase a elevilor.

Cîtă vreme nu este perturbată activitatea școlară normală, elevii sînt liberi să își practice rugăciunile individual, cînd și unde le place, cluburile religioase inițiate și conduse de elevi pot beneficia de facilitățile oferite de școală la fel ca și toate celelalte cluburi școlare. Elevii pot avea dreptul, în anumite limite, de a distribui material religios în incinta școlii.

Toate acestea nu sînt deajuns pentru fanaticii dreptului religios. Orbi față de învățămintele istoriei, ei încearcă, în continuare, să transforme învățămîntul într-o unealtă de îndoctrinare sectară. Poate că sînt bine intenționați în eforturile lor, dar rezultatele sînt profund îngrijorătoare.

Iată cîteva dintre exemplele recente:

În Alabama, o familie de evrei se plînge de promovarea credințelor creștine în școala publică pe care o frecventează copiii lor. Ei devin ținta hărțuielilor, iar unul dintre ei este obligat să scrie o compunere cu tema „De ce mă iubește Isus”. La o ședință obligatorie de școală, un preot creștin îi condamnă la chinurile iadului pe toți cei care nu îl acceptă pe Christos. Într-o școală publică din Utah, o elevă evreică este obligată să cînte cîntece religioase și să ia parte la ritualul mormon de la ora de cor. Dacă obiectează, profesorul o umilește în public, iar colegii de clasă o supun hărțuielilor antisemite. În California, într-o piesă de Crăciun, unei eleve evreice din școala elementară i se dă rolul unui personaj care se închină în fața pruncului Isus. Părinții ei obiectează, iar polemica ulterioară dezbină comunitatea.

Nu numai elevii evrei ci și cei ai altor minorități suferă. Atunci cînd grupurile majoritare întîmpină rezistență față de credințele lor, rezultatul este, adesea, suspiciunea și intoleranța. Iar cînd practica religioasă impusă de stat duce la certuri și divizări, experiența educativă a fiecăruia are de pierdut.

Religia ar trebui să se predea în familie și în casele de închinăciune. Școlile publice ar trebui să fie rezervate pentru ceea ce ne adună laolaltă, nu pentru chestiuni ce țin de credința personală. Rugăciunea este prea importantă și prea personală pentru ca guvernul să se amestece în ea.

Experimentul american de libertate religioasă

Contextul istoric

Experimentul american de libertate religioasă a rezistat încercării timpului. El a funcționat deosebit de bine pentru membrii cultelor minoritare, dar de el au beneficiat adepții tuturor religiilor. Credința religioasă înfloarește aici cu o intensitate fără egal în lumea industrializată. În același timp, credințe de o extraordinară diversitate coexistă aici cu conflicte minime.

Evreii, în special, au găsit în America garanții fără egal în istoria Diasporei. Ca indivizi și comunitate, evreii americani au proliferat extraordinar. Ar fi una din marile ironii ale istoriei dacă această reușită i-ar face plini de sine.

Anumite principii de bază apără libertatea religioasă a tuturor americanilor. Cel mai important dintre ele este cel al separării bisericii și statului. Documentul de temelie al poporului american, Constituția, nu recunoștea nici o biserică oficială, iar „Bill of Rights” — Proiectul de Lege privind drepturile, care garanta separarea bisericii și a statului — a fost adoptat la scurt timp după ratificarea Constituției.

Devotamentul american față de acest principiu izvorăște din rolul de adăpost în fața oprimării religioase pe care Statele Unite le-a avut în mod tradițional.

Primii coloniști știau că libertatea religioasă constă, înainte de toate, în neamestecul statului. Știau dintr-o grea experiență ce se întâmplă atunci când statul se implică în practicarea religiei. De prea multe ori se deschisese această cutie a Pandorei în Lumea Veche, cu urmarea a mii de ani de persecuții.

Experiența din Lumea Veche a mai arătat că religia înfloarește atunci când izvorăște spontan, nu la indicația statului. Mariajul dintre biserică și stat duce, adesea, la coruperea bisericii și la nemulțumirea credincioșilor.

Noua republică avea să evite aceste consecințe.

Fondatorii Americii, însă, au simplificat lucrurile. Formula lor pentru Primul Amendament privind libertatea religioasă era alcătuită doar din două părți: 1) nici o instituție religioasă de stat și 2) nici o restricție a statului privind practica religioasă.

Care au fost urmările acelei formule?

James Madison, principalul arhitect al Constituției, remarcă la adresa tinerei nații că „devotamentul religios al oamenilor a crescut evident datorită separației totale a bisericii și statului.”

Contele Alexis de Tocqueville, unul dintre primii vizitatori în Statele Unite, și ale cărui idei pătrunzătoare sînt încă valabile, scria că religia instituțională „influențează țara în liniște datorită separării complete a bisericii și statului”.

Tocqueville concluziona că „orice alianță cu vreo putere politică nu poate fi decît împovărătoare pentru religie. Ea nu are nevoie de sprijinul acesteia pentru a trăi, dar servindu-le ar putea muri”.

Oare aceste observații de demult mai sînt actuale?

La o trecere în revistă a datelor, formula Fondatorilor a servit bine această națiune. Statele Unite de astăzi sînt căminul a peste 1.500 credințe religioase diferite cu aproape 400.000 locuri de cult. Toate acestea fără lupta care tulbură atît de mult restul lumii.

Acum, însă, se fac planuri să se umble la acea formulă. Nimeni nu iese în față deschis să o spună, dar scopul unor propuneri legislative în curs ar fi să submineze principiile care stau la baza Primului Amendament.

Aceste propuneri vin ca niște daruri ambalate în cele mai benigne și atrăgătoare forme. Scopurile lor declarate sînt astfel concepute încît puțini le-ar putea contrazice. Dar la o privire mai atentă, au carențe de natură să submineze drepturile noastre, ale tuturor — credincioși sau necredincioși.

Subvențiile școlare

Acum, cînd multe sisteme de școlare publice au o situație atît de complicată, programele de subvenții școlare pot părea soluția magică. Prezentate atractiv ca o modalitate de a oferi o gamă mai largă de opțiuni de învățămînt, aceste programe constau din asistență financiară guvernamentală (de regulă, 2.500-5.000 \$ anual) pentru părinții care își trimit copiii la școli particulare și parohiale.

În cazul copiilor de la oraș, se pretinde că subvențiile școlare vor aduce la același nivel toți participanții și le vor oferi șanse egale de a urma școli particulare. Mai departe, se argumentează că acest sistem de subvenționare, prin concurența pe care o stimulează, forțează școlile publice să își „facă ordine în ogradă”.

Nu este așa. Programele de subvenții școlare seacă banii școlilor publice, subrezindu-le și mai mult. Aceste programe oferă, adesea, prea puțină asistență pentru a ajuta majoritatea părinților de a-și permite să își țină copiii la școli particulare. Chiar dacă ar oferi avantajele anunțate, subvențiile școlare încalcă Constituția, periclitează existența barierei dintre biserică și stat și calcă în picioare conceptul de libertate a religiei.

Constituția și judecătorii au lăsat loc mai mult decît suficient pentru programe guvernamentale care crează, drept rezultat, avantaje indirecte organizațiilor religioase. Subvențiile școlare, însă, sînt la cu totul alt nivel de implicare: constituie un sprijin direct al statului pentru școlile religioase.

Învățămîntul pe baze religioase își are punctele sale forte. Iar cei care aleg școli religioase pentru copiii lor pot fi tentați de atracția subvențiilor de stat. Dar acolo unde intră banii statului, urmează desigur și controlul statului. Independența școlilor religioase nu poate fi decît compromisă de susținerea dolarilor guvernamentali.

Oricît de bune ar fi intențiile, ideea de bază rămîne: aceea că asistența financiară pentru școlarizare își însușește fondurile din impozite pentru a subvenționa instituțiile religioase. Curtea Supremă nu a audiat încă nici un dosar privind subvențiile școlare, dar hotărîri anterioare au eliminat orice asistență guvernamentală care întărea funcția religioasă a școlilor parohiale.

Subvențiile școlare au și efecte discriminatorii subtile. Pentru că suma alocată fiecărei persoane este atît de mică și pentru că școlile parohiale sînt, în general, considerabil mai ieftine decît alte școli particulare, un procent disproporționat de subvenții sînt dirijate spre școlile religioase. În unele zone, pînă la 80 % din banii pentru subvenții ar fi folosiți pentru școli a căror misiune centrală este îndoctrinarea religioasă. Rezultă, deci, că în unele comunități copiii care provin din minorități evreiești și alte minorități religioase vor avea mai puține opțiuni decît alții. Ei se pot trezi fără nici o altă opțiune, decît aceea de a urma cursurile unei școli publice în curs de degradare, sau ale unei școli particulare, a cărei orientare religioasă diferă de a lor.

Efectele negative ale sistemelor de subvenționare ajung chiar la rădăcinile spiritului democratic. Datorită faptului că subvențiile școlare deviază resursele din sistemul școlar public, ele epuizează substratul de toleranță. Învățămîntul particular poate avea virtuțile sale, dar toleranța nu este, în general, una dintre acestea. Școlile particulare, fie că sînt religioase sau seculare, fac deseori discriminări din orice motive. Școlile publice, pe de altă parte, sînt deschise copiilor proveniți din orice mediu rasial, religios sau economic. A întoarce spatele învățămîntului public în aceste vremuri de restrînte înseamnă să se respingă un ideal al democrației cu riscul fragmentării societății.

Chiar dacă ar fi să lăsăm deoparte aceste preocupări cruciale, esența este că eficiența programelor de subvenții școlare a fost cel puțin dată peste cap. Și un exemplu în acest sens îl constituie Programul de subvenții școlare din Milwaukee, care a avut drept urmare un deficit bugetar enorm, care a făcut școlile publice să se bată pentru fonduri. Chiar și numai din aceste motive, programele de subvenții școlare au potențialul de a produce pagube ireparabile școlilor americane.

„Opțiunea filantropică”

Amenințarea la adresa separării bisericii și statului se extinde și asupra altor sfere ale politicii publice. Sub masca reformei în domeniul bunăstării, un concept cunoscut ca „Opțiunea filantropică” amestecă biserica și statul în administrarea bunăstării sociale.

Opțiunea filantropică le permite bisericilor, moscheelor și sinagogilor să participe la contractele de servicii sociale guvernamentale. Se pot, de asemenea, implica în programe ca recuperarea narcomanilor, consultanță familială, învățămînt preșcolar și hrană. Deși scopul declarat al programului este greu de criticat, motivația din subtext este discutabilă, iar metodele sînt periculoase.

Organizații religioase de tot felul sînt, deja, angajate activ în acțiuni sociale cu finanțare guvernamentală. Grupări cum sînt Filantropia Catolică, Serviciile Sociale Luterane și B'nai B'rith au o istorie îndelungată în această muncă. Dar aceste grupări ființează separat de organismele religioase care le sponsorizează.

Opțiunea filantropică elimină aceste amortizări care sînt deficitare. Tot ce mai rămîne din scutul dintre biserică și stat este promisiunea prost formulată că bisericile participante nu vor utiliza fondurile pentru „cult sectar, instruire sau prozelitism”.

Aici este problema. Dacă grupările religioase iau banii guvernamentali pe această bază, cine îi va controla și cum? În timp ce legea nu are prevederi semnificative în privința controlului, este puțin probabil ca publicul contribuabil să accepte distribuirea fondurilor de stat fără justificare contabilă. Vor face, oare, reprezentanții organelor de control ale statului vizite neanunțate sau sub acoperire la casele de cult din America ca să verifice respectarea legii? Se va simți oricare dintre noi în largul său la idea acestei perspective?

În ceea ce îi privește pe cei suficient de prudenți ca să respecte legea: ce mai rămîne dintr-un loc de devoțiune care ține frîiele conducerii ca o expresie totală a caracterului său religios în schimbul banilor guvernamentali? Aceasta ar fi doar una din consecințele involuntare ale opțiunii filantropice.

Cealaltă extremă ar fi nu mai puțin periculoasă. Agențiile guvernamentale pot omite controlul sau îl pot administra superficial. Devoțiunea și prozelitismul sînt funcțiile de bază ale multor organisme religioase; activitatea socială este secundară. Inevitabil, vor exista cei care trec peste îngrădirile legii și folosesc finanțarea guvernamentală pentru a-și propovădui credința unui public captiv și nevoiaș — o încălcare clară a limitei constituționale dintre biserică și stat.

Opțiunea filantropică amenință aceste garanții și în alte moduri, mai puțin evidente. Legea interzice utilizarea fondurilor în scopuri de prozelitism, dar nu interzice prozelitismul în sine. Această situație deschide calea despicării firului în patru în cele mai rafinate moduri, nefiind altceva decît o invitație pentru constrîngerea religioasă, pe de o parte, și nesfîrșite dispute juridice, pe de altă parte. Nici unul din aceste rezultate nu este bun nici pentru religie, nici pentru bunăstare.

Unul din efectele coercitive cele mai subtile ale opțiunii filantropice se manifestă prin atmosferă și localizare. Banii guvernului pot intra acum în programe administrate în termeni evident sectari. Programele privind bunăstarea pot fi conduse cu un crucifix deasupra capului sau cu expunerea Bibliei Regelui James. Activitățile pot îmbrăca orice fel de simbolism religios, cîtă vreme nu se face nici o referire directă. Dar efectul implicit este inevitabil.

Mai sînt multe alte probleme legate de opțiunea filantropică. Legea stipulează că beneficiarii de alocații au dreptul să aleagă programe pe care să nu le administreze biserica, dar nu există nici o prevedere prin care să le fie adus la cunoștință acest

drept. În orice caz, în zonele mai puțin populate, mai izolate, este puțin probabil ca săracilor să li se ofere opțiuni alternative fezabile.

Un șuvoi de bani federali constituie o invitație la o concurență nesănătoasă între grupările religioase participante. Statele cu o credință predominantă pot fi tentate să dirijeze toată această finanțare acelei unice grupări, lăsându-le pe celelalte să mocnească în resentimentele. Urmărirea subvențiilor guvernamentale vor tenta organismele religioase de toate tipurile să intre în domenii ale serviciilor sociale pentru care sînt nepregătite și pentru care se desprind de funcțiile lor legitime, spirituale. Și nimeni nu poate spune ce se va întîmpla cu contribuțiile particulare, voluntare, în perspectiva finanțării guvernamentale.

Pericolul cel mai evident pe care îl prezintă programul opțiunii filantropice pentru libertățile civile este acela că acordă fonduri guvernamentale unor organisme sectare care sînt scutite de legile împotriva discriminării la angajare. Așa cum bisericile, moscheele și sinagogile pot face discriminări atunci cînd fac angajări din fondurile lor particulare, tot așa pot proceda acum și cu fondurile publice. În cazul opțiunii filantropice, banii contribuabililor vor garanta în mod manifest practicile discriminatorii la angajare.

Opțiunea filantropică est cuțitul ruginit care taie în ambele direcții: cînd este administrată corect, compromite integritatea grupărilor religioase care participă la program. Dacă este prost administrată, echivalează cu o subvenționare directă a practicii sectare și a discriminării religioase. Datorită faptului că există, deja, programe mai bine proiectate pentru participarea religioasă la bunăstarea publică, opțiunea filantropică este și inutilă, și periculoasă.

Întrebări frecvente despre chestiunile legate de relația biserică-stat

Unde apare „separarea dintre biserică și stat” în Constituție?

Conceptul care se găsește în Primul Amendament, stipulează că „Congresul nu va promulga nici o lege care să instituie respectarea vreunei religii...” Amendamentul nu conține expresia *ad litteram* „separarea bisericii și a statului”, dar acesta este înțelesul lui. Ambii arhitecți principali ai Constituției — James Madison și Thomas Jefferson — au convenit asupra acestui fapt și au folosit liber expresia.

În orice caz, „separarea bisericii și a statului” este doar o distilare utilă a intenției Constituției. Și formula „judecată dreaptă” lipsește din Constituție, dar nimeni nu neagă faptul că aceasta este un principiu american fundamental. La fel și cu „separarea bisericii și a statului”.

Oare, Jefferson nu a folosit expresia într-un context de rutină?

Cea mai cunoscută utilizare a expresiei lui Jefferson „separarea bisericii și a statului” a fost folosită într-o scrisoare care rezuma felul în care gîndise el Primul

Amendament. A avut însă grijă să îi dea Procurorului General scrisoarea pentru ca acesta să se uite peste ea, deoarece era destinată să semene „în rîndul oamenilor adevăruri și principii folositoare, care ar putea încolți și da rădăcini”.

Statele Unite nu au fost întemeiate ca o națiune creștină?

Unii dintre primii colonizatori europeni au venit aici ca să practice religia creștină în propriile lor interpretări, iar cele mai multe dintre primele colonii aveau religii oficiale de stat. Această practică nu a fost adoptată, însă, și la Convenția Constituțională, și orice încercare de a include recunoașterea oficială a creștinismului în Constituția Statelor Unite a fost respinsă.

Caracterul secular al noii națiuni a fost repede afirmat în Tratatul de la Tripoli (1797). Acest document, negociat pe vremea lui George Washington și semnat pe vremea lui John Adams, stipulează hotărît că „Guvernul Statelor Unite nu se întemeiază, în nici un sens, pe religia creștină”.

Nu a hotărît Curtea Supremă că Statele Unite reprezintă o națiune creștină?

Nu. O hotărîre a Curții Supreme din secolul 19 includea afirmația: „aceasta este o națiune creștină”, dar expresia era folosită *in dicta*, termen juridic care înseamnă doar o părere personală fără validarea legii. La această hotărîre s-a făcut referire o singură dată, în peste 100 de ani de alte opinii ulterioare.

Primul Amendament nu a fost menit doar să interzică existența unei biserici naționale?

Cei care au alcătuit cadrul Constituției au examinat și respins formularea Primului Amendament numai în chestiunea unei religii naționale. În plus, atât Camera Reprezentanților, cît și Senatul au respins formularea care admitea „multiple biserici” și „ne-preferențialitatea” (întemeierea mai multor religii de stat la egalitate). Curtea Supremă a emis hotărîrea că menirea Constituției este de a preveni stabilirea oricărei forme de religie de stat.

Primul Amendament nu a fost menit doar să țină guvernul departe de religie, nu și religia departe de guvern?

Fondatorii au argumentat că Primul Amendament ar apăra atît religia cît și guvernul. Madison a prevenit în mod clar împotriva influenței bisericilor puternice asupra statului. Jefferson considera că este nedemn de o religie să constrîngă credința prin puterea statului.

Interzicerea rugăciunii în școală a dus la decăderea societății?

America trece printr-o perioadă de transformări sociale fără precedent, iar noi conștientizăm evident mai multe probleme decît oricînd altcîndva. Dar dacă

anumiți indicatori de sănătate socială au scăzut, alții au crescut. Este o eroare logică să pretinzi că, numai pentru că i-au urmat în timp, fiecare tendință ar rezulta din hotărârile cu privire la rugăciunea în școală.

Mai departe, America este o țară la fel de religioasă și în prezent, ca și atunci când rugăciunea în școală era parte integrantă a tablei de materii din școlile publice. Nu există date care să sugereze că interzicerea rugăciunii organizate în școli ar fi dus la un declin al valorilor religioase.

Nu toate școlile publice organizau înainte de începutul anilor 1960 rugăciunea și citirea Bibliei?

Multe state au declarat astfel de practici neconstituționale cu mult înaintea Curții Supreme. La începutul anilor 1960, devenise limpede că se producea o retragere intenționată a acestor practici.

Nu este umanismul secular religia oficială a școlilor publice?

Sentința repetată în tribunal a fost că interzicerea religiei oficiale de stat include „o religie a secularismului”. Ideea că neutralitatea oficială față de religie constituie un sistem de credințe propriu este o schemă propagandistică a celor care se opun separării bisericii și statului. □

Traducere de Xenia Dumitru

*

Anti-Defamation League este o organizație neguvernamentală fondată în 1913 de Sigmund Livingston în Statele Unite ale Americii, avînd ca scop lupta împotriva antisemitismului, rasismului, extremismului, promovarea libertății și toleranței religioase.

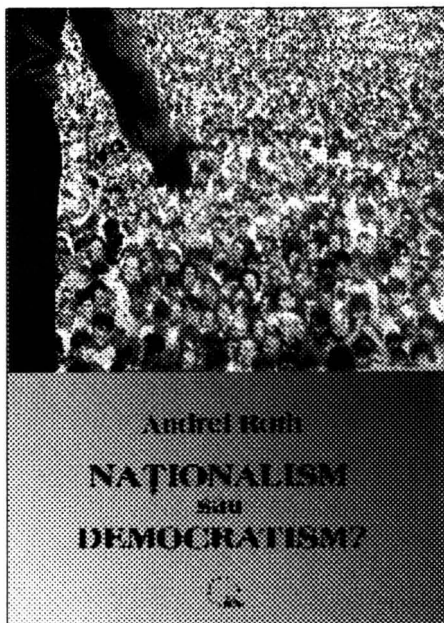
Faith and Freedom: The Case for Separation of Church and State, studiu realizat de Anti-Defamation League, preluat cu permisiunea asociației.

Naționalism sau democratism?

ANDREI ROTH, EDITURA PRO
EUROPA, 1999

Se înmulțesc, în ultima vreme, la noi, studiile de calitate asupra fenomenului naționalist. Tot mai multe cărți abordează tema dintr-un unghi de vedere ce relevă nu numai un interes de conjunctură pentru un subiect fierbinte, ci, esențialmente, un cu totul alt stil de argumentare decît cel existent pînă în 1989 chiar în mediile culturale cele mai deschise ideologic. Asistăm, de fapt, la o schimbare de paradigmă, în concordanță cu perspectivele curente în literatura de specialitate din țările occidentale. Vechiului mod de abordare — autosituat în interiorul unui discurs de legitimare politică cu funcții bine precizate în angrenajul sistemului comunist — îi ia acum locul abordarea detașat-critică a problemei, unde nota de relativism devine consecința atitudinală a reprezentării națiunii și naționalismelor mai curînd în cadrele unui proces de producție socială decît ale unui „dat” natural sau ale unui evoluționism organicist cu accente finalist-istorice.

Astfel, după tonul dat de cîțiva cercetători din străinătate, excelenți cunoscători și ai limbii și ai lumii românești în ansamblu — antropologi precum Katherine Verdery sau Claude Karnoouh, istorici precum Ken Jowitt, Dennis Deletant, dar și Irina Livezeanu, politologi precum Tom Gallagher sau Vladimir Tismăneanu, fără a omite exegeți ai spațiului cultural interbelic precum Sorin Alexandrescu, Leon Volovici sau Alexandra Laignel-Lavastine, — cu toții, cercetători sau observatori politici ce au oferit cîteva modele incitante de analiză — domeniul a consemnat destul de repede și contribuții din partea cercetătorilor autohtoni. Cîmpul de reflecție a ajuns să se reordoneze de-a lungul liniilor de forță date de specificul discursiv al cîtorva discipline socio-umane de prestigiu. Una dintre ele, cu un impact notabil la un nivel mai larg al conștiinței identitare a românilor e reprezentată de noua reflecție istorică, unde se cer neapărat menționate lucrările consistente ale unor Lucian Boia, Sorin Antohi sau Sorin Mitu. Este o zonă în care reevaluarea „miturilor” naționaliste a adus cu sine și autoreflexivitatea necesară actului istoriografic. Și, fără îndoială, este îmbucurător faptul că mentalitatea pe care o



primenește această nouă manieră de abordare în chiar nucleul dur al științelor istorice își află corespondentul și la nivelul „istoriei de masă” pe care o propagă o bună parte a manualelor alternative destinate circuitului școlar.

O altă redirecționare importantă are loc la nivelul discursului propriu sociologiei și științelor politice. Anchete de teren și studii recente — cum sînt cele realizate de IMAS (București) sau CCRIT (Cluj) — sînt menite să contribuie la pozitivarea discursului — și, implicit, detensionarea discuțiilor despre naționalism — furnizînd argumente și date cu suport empiric reconstrucțiilor teoretice actuale și, implicit, reformulărilor principiale din spațiul politologiei. Rezultatul imediat vizibil al tuturor acestor reorientări îl reprezintă, fără îndoială, reculul radicalismelor etno-naționaliste și reelaborarea limbajului politic pe o arie suficient de extinsă ca să facă posibilă și schimbarea *stilurilor* de gestionare politică a problematicilor generale. Mutația e importantă și marchează, pe de o parte, erodarea ideologică a opțiunii național-comuniste, iar pe de alta pregătește terenul pentru o ajustare mentalitară generală în conformitate cu valorile democrațiilor de tip occidental.

Pe aceste teren, noul volum publicat de Andrei Roth, profesor clujean de sociologie politică, vine să traseze cîteva clarificări esențiale. Cu un titlu menit să atenționeze de la început asupra necesității opțiunilor valorice cardinale, *Naționalism sau democratism?* (Editura Pro Europa, Tîrgu-Mureș, 1999), cartea se instalează pe terenul — încă inconfortabil astăzi — al reevaluărilor politicilor naționaliste din perspectiva evoluțiilor istorice recente și alternativelor deschise de prăbușirea comunismului. Volumul reunește studii mai vechi ale autorului, apărute în diferite publicații românești și străine într-un ansamblu care, finalmente, se dovedește suficient de cuprinzător și sistematic pentru a acoperi un titlu altfel destul de ambițios.

Cartea se dorește — și reușește în cea mai mare parte — să acopere tematic problemele teoretice ridicate de naționalism punînd accentul mai ales pe emergența problematicii relațiilor dintre majoritari și minoritari în context românesc. Împărțită în trei secțiuni — o parte ce tratează cadrul conceptual al problemei împreună cu conotațiile sale ideologice complexe, o alta ce clarifică, făcînd cu generozitate apel la date istorice și statistice relevante, temele specifice minorităților mai importante din România (maghiarii, germanii, romii, evreii) și o a treia consacrată consecințelor politicilor etnonaționaliste și soluțiilor posibile de urmat — lucrarea lui Andrei Roth își propune să sistematizeze un hățiș de probleme ale conștiinței identitare, marcată adesea de falsificări autoflatante, confuzii dar și dileme inventate. Ca și națiunea, naționalismul este privit ca un epifenomen al *modernității*, cu toate paradoxurile pe care, în centrul și răsăritul Europei le implică neîmplinirile ei. Pe de o parte, „naționalismul este un produs al modernității sociale” — atrage atenția Andrei Roth formulînd ceea ce el numește „paradoxul

naționalismului” — iar „accentuarea sa, agresivitatea sa” pe de altă parte „constituie un reflex al *întîrzierii* (s.a.) procesului de modernizare și a frustrărilor de tot felul provocate de această *întîrziere*” (p.17). E o concepție în fond evoluționistă, ce privește națiunea ca „formă *modernă* (s.a.) a etnicității”, iar conștiința națională drept „conștiință identitară a unei mari comunități de oameni, drept principal liant al solidarității sociale într-o societate în care forța integratoare a tradiționalelor comunități mici și medii a dispărut sau s-a redus considerabil” (p. 15). Spre deosebire de conștiința națională, naționalismul apare ca un fel de falsă conștiință, o formă de „hipertrofie” și „pervertire” a acesteia, fiind ostil manifestărilor alterității.

„Titlul cărții ... repetă intenționat ... pe cel al unei lucrări de referință din istoria ideilor românești privitoare la națiune, statul național, relațiile interetnice, precum și la sensul și valoarea structurilor sociale și politice moderne, anume aceea a lui A. C. Popovici, *Naționalism sau democrație ...*” — ni se atrage atenția chiar din *Cuvîntul înainte*.

Lucrarea se dorește astfel o abordare frontală, lipsită de menajamente a unor chestiuni care, de regulă, cînd nu conduc de-a dreptul la malformări cosmetizante și partizane ale realității, se mențin la nivelul unei tăceri jenate și pudibonde. Nimic de acest fel în cartea lui Andrei Roth, studiu în care o anume directete a afirmațiilor ține să sublinieze implicit obligativitatea unor delimitări în primul rînd de natură etică. Este remarcabilă, aici, căutarea tonului just și a judecății nepărtinitoare, laolaltă cu asumarea tranșantă a opțiunilor proprii. De unde un discurs care, în efortul său de obiectivare, nu exclude, în buna tradiție a unei exigențe weberiene, declararea propriei opțiuni. O componentă normativă subiacentă e implicită, astfel, în distincțiile propuse: avem de-a face cu o prezentare teoretică a conceptelor fondatoare cu care operează teoriile curente despre naționalism și în același timp un îndreptar politic în care naționalismul este contrapus unor valori politice centrate în jurul conceptului de democrație. „Pornind de la aceeași recunoaștere a incompatibilității dintre naționalism și democratism, însă în opoziție cu A. C. Popovici și cu toată linia de gîndire pe care a reprezentat-o emblematic, opțiunea mea clară și univocă este pentru democrația împlinită în practica vieții publice, *împotriva naționalismului*” (s. m. – M. L., p.11)

Merită să observăm nuanța din sintagma reținută la sfîrșitul frazei: opțiunea pentru democrație implică recuzarea (...democratică?) a pozițiilor naționaliste. Esența normativă a analizelor propuse de Andrei Roth este dată, prin urmare, de autosituarea politică a autorului într-o paradigmă ce pre-definește termenii comparațiilor, incluzîndu-le într-un schematism ideologic întrucîtva bipolar. După logica trasată mai sus, urmează să identificăm atitudinile democratice și să facem în continuare distincțiile corecte: valorizările vor veni de la sine. În fond, e de notat că, preluînd antinomia formulată de Popovici, autorul a căzut și în capcana

logicii exclusive a predecesorului citat, construind o simetrie falsă a contrapunerilor.

În realitate, contradicția dintre naționalism și democrație este doar parțială. Într-adevăr, naționalismul, ca practică politică frecvent întâlnită în secolul nostru, lasă puțin loc manifestărilor democratice, tinzând să subordoneze libertățile civice unui principiu ce subestimează afirmarea individuală sau chiar de grup în favoarea mega-grupului numit „națiune”. În numele ei — entitate politică greu de angajat în actul efectiv al exercitării unei „puteri a națiunii” ca atare, altfel decât în termenii unei afirmări reprezentative în plan politic și cultural-simbolice la nivel identitar — se exercită, de fapt, progresiv, un control din ce în ce mai restrictiv din punctul de vedere al participării politice a membrilor comunității naționale înșiși. Este pentru că monopolul asupra definirii națiunii ca atare și instrumentelor de control politic care se revendică prin aceasta, laolaltă cu obișnuința excluderii nu numai a entităților „străine”, dar și a „străinilor interiori” („trădătorii de neam” care, virtual, pot fi întâlniți chiar în grupul majorității) induc arbitrariul practicilor de legitimare și nevoia subiecților politici de a-și proteja individualitatea prin plasarea ei în proximitatea (și controlul) grupurilor dominante care se revendică prin naționalism. De aici și derivate totalitare în regimurile legitimate exclusiv printr-un atare principiu: naționalismul produce un efect de concentrare a puterii în mîna unui grup din ce în ce mai restrîns de beneficiari politici, care se autorecomandă ca „profeți” sau „salvatori ai națiunii” și — complementar — unul de autoprotejare submisivă din partea majorității populației, prin acceptarea controlului absolut. Naționalismul este una dintre mașinile cele mai sigure de produs dictaturi.

Luată în sens invers, însă, relația nu mai este atît de tare. Democrația este — prin însăși toleranța pe care o presupune — permeabilă la naționalism. Mai mult chiar, o serie de democrații contemporane dovedite stabile se construiesc prin asocierea unui ingredient nebulos naționalist, ce tind să „naturalizeze” și să dea conținut loialității cetățenești și atașamentului față de stat. Și aceasta fără a mai pune la socoteală că secolul XIX — care marchează debutul generalizării modelului regimului democratic — fondează acest nou principiu de guvernare pe un val naționalist. Fie că face apel la sentimentul civic — co-apartenența la o comunitate fondată pe un statut etic-juridic și un sistem de garanții colective ce asigură securitatea individului în sistemul politic (în versiunea americană a definirii națiunii) — fie că face apel la identificatorii de tip culturali („identitatea etnică”). Aceasta înseamnă că naționalismele își pot permite — din motive de „coerență” — să fie radicale și totalitare, dar democrațiile nu, datorită tocmai echilibrului instabil care le determină natura. Iată de ce rareori conceptul naționalist apare reconstruit radical.

Cum este el înțeles din perspectiva autorului volumului de față? „Naționalismul se definește, în opinia mea, — scrie el — prin trei note fundamentale: etnocentrism, xenofobie și tendința spre etnocrație. Cele trei note sînt inseparabil

legate între ele, se atrag și se completează reciproc. Prin aceste note ale sale, *naționalismul hipertrofiază și deformează conștiința identității propriei națiuni*, (s.m. — M.L.) cultivă un mod de gândire impregnat de prejudecăți, un mod de gândire în care mitul și utopia precumpănesc asupra raționalității științifice” (p. 81). Precizare importantă: încercînd să înțeleagă logica distincției dintre un naționalism „bun” și unul „rău” (delimitările de aici ale profesorului Roth au făcut între timp carieră, fără ca autorul ei să fie întotdeauna citat), acesta face distincție între naționalism și conștiință identitară. Naționalismul este, prin urmare, potențial distructiv, căci alterează conștiința identitară, care, aceasta din urmă e legitimă și „firească”. Problema — nu doar teoretică — care se pune este că, în fond, naționalismul se legitimează prin aceleași elemente prin care e definită chiar identitatea: „aceasta are deopotrivă componente cognitive, afective și volitive — scrie Andrei Roth; include conștiința descendenței comune a etniei, a spiritualității sale specifice, unice și irepetabile, a valorilor imanente culturii proprii, atașamentul sentimental la toate acestea, precum și voința de a apăra și cultiva identitatea etnică dată” (p. 79) Or, problema este că naționalismul, ca „voință de a apăra și cultiva”...etc., face cam același lucru...

Dincolo de aceste nuanțări — care țin mai degrabă de litera formulărilor decît de spiritul lor — conținutul fiecărui capitol propune subiecte incitante. Remarcabile sînt cele în care sînt clarificate concepte fundamentale precum etnocentrismul, naționalismul sau prejudecată etnică sau paginile în care sînt amendate derivatele politice contemporane ale naționalismului românesc. Cititorul puțin familiarizat cu realitatea problemelor minorităților din România poate afla informații de sinteză foarte interesante în sistematicile și profundele analize dedicate maghiarilor, germanilor și mai ales evreilor din România — contribuții care fac din *Naționalism sau democratism?* una dintre lucrările de neocolit în bibliografia de limbă română a problemei. □

Marius Lazăr

Michael Pollak

VIENA 1900

● identitate rănită



Viena 1900. O identitate rănită

MICHAEL POLLAK

IAȘI, POLIROM, 1998,

TRADUCEREA CAMELIA FETIȚA

Editura Polirom continuă publicarea studiilor despre Viena sfârșitului de secol al XIX-lea în nou inițiată sa colecție „A Treia Europă”. Seria „vieneză” începută, cum era și firesc, cu clasică lucrare a lui Carl Schorske, *Viena. Fin-de-Siècle*, continuă cu prezenta lucrare a lui Michael Pollak, și anunță cititorilor cartea lui William Johnston, *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History, 1848-1938* (Berkeley:

University of California Preș, 1972). Trebuie amintite aici alte două importante studii deja apărute. Unul este semnat de Jacques Le Rieder, *Modernitatea vieneză și crizele identității* (Iași: Editura Universității Al. I. Cuza, 1995), iar celălalt de Allan Janik și Stephen Toulmin, *Viena lui Wittgenstein* (București, Humanitas, 1998). Ceea ce este remarcabil însă în cazul colecției coordonate de Adriana Babeti și Cornel Ungureanu este că sîntem în fața unui program editorial coerent, orientat către acoperirea unei zone de istorie culturală inedită pentru spațiul românesc. Este probabil momentul care va ajuta la depășirea șabloanelor, atît de des folosite, care făceau din Monarhia Habsburgică „închisoarea popoarelor”, distrusă de logica naturală a dezvoltării naționalismului popoarelor sale. Mai mult, această perspectivă vieneză asupra modernității și problemelor ei are șansa să relativizeze, cel puțin, bovarismul cultural care face ca istoria și cultura Frantei, Angliei, Statelor Unite sau a Italiei și Germaniei să eclipseze aproape complet realitățile europene ceva mai apropiate României cu care s-ar putea opera, de altfel, mult mai fructuoase comparații.

Două aspecte legate de apariția acestei cărți merită a fi menționate. Primul este locul și rolul pe care această lucrare îl poate dobîndi în actualul peisaj cultural românesc, altfel spus însemnătatea traducerii acestei cărți. Cel de al doilea este poziția pe care o are această lucrare în economia subiectului respectiv. Pe de o parte, trebuie luată în

considerare memoria locală a scrisului istoriei, memorie care va determina în bună măsură receptarea atât a acestei cărți cât și a celorlalte lucrări pe același subiect. Pe de altă parte, nefiind vorba doar de o apariție singulară, aprecierea acestei lucrări impune și o localizare a ei în contextul lucrărilor de referință ale acestui subiect.

Apariția în limba română a lucrării lui Michael Pollak se remarcă, în principal, prin modul de abordare a subiectului. Intenția declarată a autorului în prezentarea sa este de a propune o istorie socială a vieții artistice vieneze de la sfârșitul secolului al XIX-lea, în mod particular al grupului *Jung-Wien* ce a dominat scena literară a acelei perioade. Întreprinderea acestei analize culturale este relativ inedită pentru publicul cititor de limba română cel puțin din două motive. Un prim motiv este prezența excesivă a traducerilor lucrărilor istoricilor din jurul școlii de la Annalés în detrimentul celorlalte orientări ale scrisului istoric francez și nu numai. Această lucrare este departe de a putea fi încadrată în ceea ce este îndeosebi cunoscut drept *l'histoire de la mentalité*, un gen de istorie cu care se poate presupune, mai mult sau mai puțin îndreptățit, că cititorii români sînt familiarizați. Din acest punct de vedere, lucrări ca aceasta de față sau ca cea a lui Jacques Le Rieder pot surprinde, dacă nu chiar și influența cititorul neavizat.

Un al doilea motiv este legat de orientarea istoriografiei românești către o istorie eminamente politică, o istorie a formării statului național unitar român. Această orientare subordonează cel mai adesea dimensiunile culturală și socială idealului politic național simplificînd realități care nu se înscriu nemijlocit în logica acestui ideal. Aceasta poate fi și motivul pentru care istoriografia școlii de la Annalés a apărut drept un debușeu convenabil în anii '70, în măsura în care spațiul predilect de interes al acesteia era Evul Mediu, lăsînd epoca modernă în afara cercetărilor sale. În aceste condiții lucrarea lui Michael Pollak este deosebită. Pe de o parte, ea dovedește că istoriografia franceză cunoaște și alte forme de manifestare, depășind astfel monopolul școlii de la Annalés asupra traducerilor istoriografice românești. Acest fapt este cu atât mai important cu cât apariția și a altor lucrări despre acest subiect, deja menționate, conferă acestei întreprinderi consistența necesară. Pe de altă parte, acest studiu cultural asupra Vienei în jurul anului 1900 va ajuta la demantelarea demonizării excesive a Imperiului Austro-Ungar, demonizare fundamentată mai mult pe o ideologie naționalistă decît pe o cercetare onestă. Realitatea vechiului imperiu se dovedește, cu fiecare lucrare, tot mai fascinantă, cu noi dimensiuni care merită cunoscute și studiate. A o concedia sumar drept o realitate anacronică condamnată de emergența naturală și legică a statelor națiune nu este numai contraproductiv, ci și lipsit de onestitate profesională.

Fin-de-Siècle Viena își datorează importanța sa ca temă a studiilor culturale succesului lucrărilor lui Carl Schorske. El a fost primul care a identificat miza subiectului în discuția asupra modernității central-europene. Noile teme ale subiectului au fost cele impuse de el. Criza liberalismului, conflictul dintre

generații, emergența noului radicalism politic sub forma unor mișcări de masă cât și relația particulară dintre *psyche* și politică sînt dintre cele mai importante astfel de teme. Varietatea surselor folosite de Schorske a impus studiului modernității vieneze de la sfîrșitul secolului trecut un mod distinct de analiză istorică. El a folosit surse din psihologie, politică, filosofie, artă sau din urbanistică și sociologie creînd la momentul oportun, s-ar putea zice, un anume *look* cultural acestui subiect, care nu a întîrziat să fascineze.

Posteritatea lui Schorske a fost deosebit de bogată. Două direcții de dezvoltare a acestui subiect sînt dominante. Prima s-a datorat criticii pe care Steven Beller a făcut-o cărții lui Schorske. Ceea ce aduce nou Beller în cartea sa (*Vienna and the Jews. 1867-1938 A cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989) este ideea că evreii asimilați spațiului vienez de cultură germană au influențat semnificativ la rîndul lor această cultură, sau într-o formă mai radicală, din asimilați au devenit asimilatori. În acest context, apariția antisemitismului vienez a devenit problematică necesitînd cel puțin o nouă abordare. Ieșirea din această situație a apărut odată cu monumentală lucrare de doctorat a lui Jacques Le Rieder, *Modernitatea vieneză și crizele identității*. Ea conciliază cele două abordări anterioare recentrînd discuția asupra crizei vieneze care este simultan o criză a modernității (Schorske) cât și o criză a identității evreiești (Beller). Astfel acest concept al „crizei de identitate”, folosit de altfel atît de Schorske cît și de Beller, devenind central în vocabularul subiectului de față, a reușit să reconcilieze diferențele de interpretare anterior apărute.

Dacă prima direcție de dezvoltare a acestui subiect s-a datorat unei critici a lui Schorske, cea de a doua, dimpotrivă, s-a datorat continuării studiilor vieneze de către un discipol și student al lui. Este vorba de William J. McGrath. Lucrarea sa, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria* (New Haven: Yale University Press, 1974), oferă un studiu deosebit de solid al vieții intelectuale vieneze, studiu centrat asupra unui grup de intelectuali ce au jucat un rol cultural, social și politic aparte în Viena sfîrșitului de secol. McGrath a urmărit pe parcursul lucrării sale să pună în evidență sursele culturale și sociale comune dintre radicalismul studențesc al anilor '60-'70 și epoca de creativitate matură a aceleiași generații. Este povestea unor tineri fascinați de cultura germană, de operele lui Wagner și Nietzsche, care au căutat să instrumenteze, indiferent de sursele lor sociale ori de originea etnică, o estetică wagneriană, fie în muzică (Mahler), fie în politică (Pernerstorfer, Adler), fie în literatură și poezie (Lipiner), pentru a nu menționa decît pe cîțiva dintre ei. Povestea, lor începută pe culmile entuziasmului datorat fascinației față de regenerarea identității naționale, posibilitate oferită de mișcările pangermaniste, sfîrșește pe culmile disperării în fața iminentei catastrofe pe care o presimțeau. Această lucrare a adus la vremea respectivă două importante teme în discuție. Prima este relația dintre intelectuali și antisemitism, iar cea de a doua este dezamăgirea acestor intelectuali față de apariția și evoluția mișcărilor de masă, mișcări seduse mai mult sau mai puțin de antisemitism.

În această ordine de idei, lucrarea lui Michael Pollak poate fi localizată între cea a lui McGrath și cea a lui Le Rieder în măsura în care se poate identifica aceeași miză pentru toate trei: dezamăgirea de o identitate conștient asumată. O altă legătură ce conferă lucrării lui Pollak o poziție de mijloc între cele ale lui McGrath și Le Rieder este tematica sa. Pe de o parte, autorul pornește de la o istorie socială a vieții intelectuale ceea ce îl apropie de unul din elementele principale ale analizei lui McGrath. Practic avem tot o lucrare concentrată pe evoluția unui grup de intelectuali vienezi, și anume *Jung-Wien*. Pe de altă parte, autorul, scriind despre paralelismul dintre identitatea estetică și cea sexuală, prefigurează într-o anumită măsură viziunea oferită de Le Rieder pentru care criza intelectualității vieneze este tricompartimentată: o criză a modernității, o criză a identității masculine și o criză a identității evreiești.

Fără a atinge impresionantul volum de studiu al lui Le Rieder ori a lui McGrath, lucrarea lui Pollak este o verigă necesară în economia subiectului. Ea pornește de la premisa că există o legătură între identitatea artistică și identitatea națională care datorită unei dialectici interne face ca „arta ‘cosmopolită’ austriacă să se nască chiar în momentul în care Austria multinațională se pregătește să dispară din punct de vedere politic” (p. 106). Corpul central al acestei lucrări reprezintă încercarea autorului de a ilustra și susține această premisă prin identificarea unor teme și obiecte de interes ale scriitorilor ce formau grupul *Jung-Wien*. Astfel, mai mult sau mai puțin justificat, dinamica internă a respectivului grup dobândește o semnificație mult mai mare, o semnificație care să poată descrie întrucîtva sentimentul de identitate rănită al acelei generații de sfârșit de imperiu. În mod fatal, ceea ce pare a uni personajele acestei cărți, și anume identitatea lor estetică, reprezintă și o miză conflictuală cum însuși autorul o recunoaște (p. 106). „Fiecare dintre ei [scriitorii] este tribut ar jocii complet al competiției dintre scriitori, unde fiecare nu este înțeles decît prin propria lor opoziție față de toți ceilalți” (p. 10).

O ultimă observație este necesară. Primele trei capitole, aproape jumătate din această lucrare, descriu contextul formativ al generației *Jung-Wien*. În încercarea de a identifica o memorie culturală comună a acestei generații, Pollak propune cititorilor o adevărată *la vie quotidienne* a Vienei în secolul al XIX-lea. Întreprinderea acestui excurs și mai ales dimensiunile lui amintesc de lucrări similare produse de istoriografia franceză și, nu în ultimul rînd, de lucrarea lui Eugen Weber, *France, Fin-de-Siècle* (Cambridge: Maș., Belknap Preș, 1986), poate cea mai apropiată ca subiect de această parte a lucrării de față.

Apariția cărții lui Michael Pollak cît și apariția celorlalte cărți despre *Viena 1900* remediază o absență editorială care afecta atît publicul larg cît și mediul academic de o preocupare deja recunoscută în studiile culturale. Discuția asupra modernității vieneze poate oferi un extraordinar model de interdisciplinaritate care este benefic în măsura în care ajută la redefinirea disciplinei istoriei ca atare. Este vorba de o redefinire care,

în cazul românesc, întârzie inadmisibil de mult. Aceste lucrări, atît cît vor fi asimilate, pot fi un binevenit prilej pentru aceasta. Timpul va da măsura importanței acestor evenimente editoriale. Sperăm ca cititorii români să beneficieze și de alte lucrări importante ale acestui subiect. □

Răzvan Pârâianu

Contents

Editorial

3

MULTICULTURALISM / INTERCULTURALISM

Joseph Raz

Multiculturalism: A Liberal Perspective

5

The opening essay signed by Joseph Raz offers an analysis and of multiculturalism as well as a specific approach to it. It is an issue for politics and the ethics of politics. The author wants to explore the implications of the liberal political philosophy for the way in which contemporary democracies should deal with this issue.

The brief argument is that denial of multiculturalism in today's Western societies, far from keeping liberal ideals pure, leads to their degeneration into what might be called "supermarket liberalism". Before I venture a brief explanation, I would like to clarify the spirit underlying my observation. It is not one of utopian hope. It is not one of a vision of the great future liberalism holds the key to, a future in which the noblest human hopes will come to fruition. It is a spirit of pessimism nourished by perception of conflict as inevitable, and its resolution as less than ideal, regardless of who wins.

Multiculturalism, in the sense of the existence within the same political society of a number of sizable cultural groups wishing and able to maintain their distinct identity, is with us to stay. It is likely to grow in size and importance. Liberal multiculturalism, as I call it, affirms that in the circumstances of contemporary industrial or postindustrial societies, a political attitude of fostering and encouraging the prosperity, cultural and material, of a cultural group within a society, and respecting their identity is justified by consideration of freedom and human dignity. These considerations call on governments to take action that goes beyond that required by policies of toleration and nondiscrimination. While incorporating policies of nondiscrimination, liberal multiculturalism transcends the individualistic approach and recognizes the importance of unimpeded membership in a respected and flourishing cultural group for individual well being.

Exploring with clarity and insight the meaning of the concept, Levente Salat encapsulate in his study the recent public debate on multiculturalism in Romanian, presenting step by step, as a hidden expectation, the international theoretical framework in which multiculturalism is debated now.

The concept of multiculturalism in the Romanian public sphere during the last two or three years has started a lot of controversial discussions. It is related to the case of the Hungarian state university from Cluj, and has a more than suggestive relevance: on one hand, it reveals some particularities which burden the Romanian as well as the Hungarian national consciousness, on the other hand, it illustrates the reciprocal distrust that shade the attempts to create the institutional conditions necessary for interethnic coexistence in Romania.

Radu Neculau

Multiculturalism, Anti-Communism, Nationalism

47

The study of Radu Neculau is a critical view about how multiculturalism is (mis)interpreted in the Romanian public and academic sphere. In a first part the author shows the political-philosophical coordinates of the American debate on multiculturalism. In a second part he present the problems of Romanian multiculturalism, assessed through the attempts to define a democratic position inside of an anti-Communist attitude sustained by the Romanian intellectuals. And finally, in a third part, the study observe the changing of the original meanings of multiculturalism in a form of state monoculturalism in the context of debates provoked by the pressures exerted by the Hungarian community to restart the Hungarian university in Transylvania.

Multiculturalism was received with indifference and even hostility by the Romanian cultural establishment. Except for some marginal groups of young intellectuals who are studying social and political sciences at the western universities, the idea of multiculturalism has a limited influence.

The interpretation of multiculturalism in the north-American intellectual spheres is evolving. There are many debates about the practical limits of multicultural policies. But, the intention underlying these debates is founded on a tolerant system of cultural representation and is sustained by pronounced social solidarity where is no place for ambiguity. The same could not be said about the upholders of the multicultural education (in Romania). If the initiative of Andrei Marga (the actual Ministry of National Education) to transform the University of Cluj into a multicultural institute was accepted, before some years, as a superior irony, being one of the numerous forms without founds, the same project is used now abusively in the name of the dominant cultural politics. From a western transplant, suspected to be inadequate for the possibility of dialogue

in the Romanian intellectual community, multiculturalism seems to be one of the main slogan to re-legitimate the majoritarian discourse. Thus, a good word and a praiseworthy initiative are reappropriated to sustain a doubtful cause.

DIALOGUE

Transylvania 1848-49

75

At the 150th anniversary of the 1848 Transylvanian revolution, the Altera quarterly distribute a questionnaire to some well known Romanian, Hungarian and German historians from Romania, trying to expand upon part of the important and debated aspects related to the subject through the answers give by Adrian Cioroianu, Ákos Egyed, Sorin Mitu, Gelu Neamțu, Paul Philippi, and Pompiliu Teodor.

CASE STUDY

Attila Z. Papp

87

The Remembrance of the Game Past

Nowadays, many international sports events are far from its originally fair play and honor based character. Involving a lot of human, financial, and political resources, it became an industry, a space where also national symbols, values and, finally, identities are in competition. The exciting paper of Attila Z. Papp is a critic analysis of how Romanian and Hungarian media discourse present such a sport event: the match played between Hungary and Romania at the '98 Hockey World Cup in Budapest. The case has also a special complexity: the trainer of the Hungarian team, aswell as part of the "lines" from both team are Hungarian/Seklers from Romania.

In the public sphere, the politics as well as the sport are expressed as linguistic acts, the language being in the same time the bearer and the contrary of the potential violence. Paul Ricoeur (1998) sustains that "the violence and the language constitute contradictory pairs where the measure of one is delimited by the dimension of the other".

On the other hand, for somebody who wants to know "objectively" how the game was really going on, it's hard issue. Also, because it became part of the public sphere, even a match is in fact a social construction, an external projection of the persons and groups based on the local determinations. On the other hand, the former intention will be unsuccessful because the two public spheres do not complete one another and the (symbolic) dialogue is not even outlined.

195

The European Council's Framework Convention for the Protection of National Minorities entered into force in February 1998, following the expiration of a period of three months after the date on which twelve member States of the Council of Europe have expressed their consent to be bound by the Convention in accordance with the provisions of Article 27. By article 25, within a period of one year following the entry into force of the Convention in respect of a Contracting Party, the latter shall transmit to the Secretary General of the Council of Europe full information on the legislative and other measures taken to give effect to the principles set out in this framework Convention. The issue contains the official report of Romania and the shadow report prepared by Gabriel Andreescu, well known Romanian human rights activist.

TRANSYLVANIAN CONVERGENCIES

Răzvan Pârâianu

Viewing Town in the Literature of the Beginning of Century

125

This essay concern on two models of imagining and/or constructing a town. The first is that illustrated by Ady Endre, the another by Octavian Goga. The town is Budapest. Contrary with the similar conditions in which the two poets start their career, Ady and Goga developed totally different social and political interpretative perspectives. Ady was disappointed by the Hungarian Capital from a radical modernism point of view. For him, Budapest was not prepared to play the role of a metropolis. It was too linked to the narrowed nationalism of the contemporary politicians. Ady, who wrote that „the nationalism is indeed an international allignance of the malefic darkness, stupidity and egoism of the authorities”, cannot construct a good image, specially about Budapest, because it represent the Capital of the Hungarian national state as it was represented by the Hungarian political elite. From this point of view Budapest was more a political centre than a town. Thus, Ady tried to avoid it or to escape from. He was enamoured of Paris and he want to live there, far from the feudal and backward Capital.

Contrary, Goga — getting the same realities — developed a totally different attitude. His answer was the reinvention of its native village, as an alternative to the urban modernity of Budapest. He want to reruralised himself. One of the main reasons for what he reject Budapest was the role played by this town in the national politics, because for that time the role of nationalism was totally the oposite. Goga wasn't an internationalist or a modernizator as Ady was. On the contrary, he was an archaist and later, gaining the last logical conclusions of this archaism, he became a proto-nazist writer.

The opinion of the two poets about other towns will complete the analysis. One of this towns where Ady and Goga as well lived, and which have impressed them profoundly was Paris. Paris have the advantage that it indicate more clear their attitude about the town, beyond the national question. Another case, near other Romanian towns from the after IWW period is Bucharest. Unfortunately, from here the analysis will continue unilaterally, just with the post-war evolution of Goga, because of the disappearance of Ady in 1919.(...)

FACES OF EUROPE

Jordnanka Telbizova-Sack

The Pomaks from Bulgaria

154

This is an excellent introductory study for those who are interested in the present and past of the Pomac community from Bulgaria, and, generally, in minority issues in the former state-socialist countries. Starting from the key identity dilemmas of the Pomac community in the post-communist era, Jordanka Telbizova-Sack present us mainly the social and religious roots of this searching, to make more understandable a group reality which is very complex and hard to approached.

The Pomacs, Slavs at the beginning, in the 500 years of Ottoman rule pass to the Islam, the spreading of the new religion changing their life style. In the same time, as the result of contact with the new culture, even the religion suffers some changes. On the other hand, the language, the habits and the Christian and typically rituals were maintained. The tradition was maintained from a generation to another, and the world outlook of the Pomacs — leaving isolated in mountain places — prove a unique cultural richness. In the world outlook of this people the ideas and conceptions from Antiquity with those from Christians and Islam.

Because of their religious belongings, the Bulgarian State treat them overtime with some suspicion, trying to defeat their consciousness as cultural entity to obtain their assimilation in the majority Bulgarian population.

ALTERA PARS

Adrian Marino

Multiculturality, Lights and Shadows

166

As the title suggests, the author present a critical view of how the concepts multiculturalism and multiculturality is perceived and used by the politicians and academics of the Romanian and Hungarian community from Transylvania. Also, trying to follow the aphorism that "no one is prophet in her own country", this provocative

197

essay approaches the 'Transylvanian question' (a hot issue today with the Romanian public) with the eye outsider.

The 'question of multiculturalism' is, at the same time, simple and complex. Simple, and even very simple, if we clearly define the concept and if we became free of ideological and nationalist prejudices. Complex if we use this concept in endless ideological-chauvinistic debates, or on an irreducible ethnicist-nationalist basis.

If it is very true that "Central Europe" is today just a far, partial and fragmentary remembrance, maintained just by a segment of Transylvanian's older generation, or a pure ideological myth of a restricted categories of intellectuals, it is no less true than some regional particularities still exist. For instance, to an observer of '70, when the process of the Ceușescu regime of displacing Moldavians in Transylvania was started, for the "Romanians from the region (Transylvania) the notion of Romanian citizen was secondary to the Transylvanian one". (Renate Weber). For ourselves Moldavians, in my case, more exactly from Iași (the Capital of the region), brought here to Cluj, just because of the biographical circumstances, after a long detention period, the strongest impression was one of "regionalism". More exactly one of "provincialism". The great and sad historical truth is that Transylvania was and has remained, "an eternal province".

ECUMENICA

Anti-Defamation League

Faith and Freedom — The Case for Separation of Church-State 173

In a country (Romania) or a region (CEE) where, paradoxically, the American case is taken frequently by the nationalist upholders as an example of how the 'minority issue' should be solved, the paper of Anti-Defamation League is an excellent counter-example of how wrong could be perceived (or at least selected parts of) the American reality. The paper shows that the distance and cultural differences between the two societies do not preclude similarities that could be developed in the search for solutions.

The greatest current threat to separation of church and state is in the public schools, the very place that Americans of every background first learn the critical values of freedom and tolerance. And at the time when our population is growing increasingly diverse, those values are more important than ever. The public schools must make students from every background feel equally welcome if democracy is to endure. The introduction of sectarian practices in this arena would undo that important function. They would intimidate students from religious minorities and compromise the religious expression of all groups.

In addition to its discriminatory effect on religious minorities, organized school prayers tells students of all faith that religion is a legitimate function of the state. This is not what the American ideal of religious freedom is about. The authors of the Constitution specifically rejected all languages that would have authorized government aid for religious institutions.

REVIEWS

Marius Lazăr

Andrei Roth: Naționalism sau democratism?
(Nationalism or democratism?) 180

Răzvan Pârâianu

Michael Pollack: Viena 1900. O identitate rănită
(Viena 1900. A hurt identity) 187



PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Tîrgu-Mureş (Marosvásárhely — Neumarkt), on 30 December 1989, immediately after the fall of the Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvement in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very beginning of the transition, the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restoration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has played an important role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than eight years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, political and civic leaders, has published an independent weekly and a series of booklets and brochures.

altera *is meant to promote the PEL's values among academics, policy makers and the large public in Romania. It is one of the few Romanian publication focusing on the issue of ethnic, religious and linguistic diversity in the Transylvanian area, as well as European integration.*

- *Acest număr a fost realizat cu sprijinul Fundațiilor Heinrich Böll (Germania) și BILANCE (Olanda), cărora editorii le adresează mulțumiri.*
- *Opțiunile exprimate în articolele publicate aparțin autorilor.*
 - *Articolele nepublicate nu se restituie.*
 - *Drepturile de publicare sînt rezervate.*

Responsabil de număr: Elek Szokoly

Grafica: Mana Bucur

Tehnoredactare: István Haller

Tipărit la S.C. MEDIAPRINT S.R.L. Tg.-Mureș

ISSN 1224-0338

